

BIBLIOTHECA  
IBERO-AMERICANA

VERVUERT

*José Morales Saravia (Hrsg.)*

# *José Carlos Mariátegui*

## AMAUTA



*Dibujo de Jellia Céspedes*

¿EXISTE UNA LITERATURA PROLETARIA? OPINIONES DE ANDRÉ BRETON,  
JEAN COCTEAU, LUC DURTAIN, E. VANDERVELDE, WALDO FRANK, UNAMUNO Y OTROS  
MEXICANIZACIÓN Y ARGENTINIZACIÓN, POR ANTENOR ORREGO  
TOJIRAS, POR OAMALIEL CHURATA  
ESQUEMA DE UNA EXPLICACIÓN DE CHAPLIN, POR JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

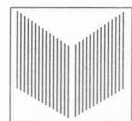
AÑO III

LIMA, OCTUBRE DE 1928  
SOCIEDAD EDITORA "AMAUTA"  
CASILLA DE CORREO 2107  
WASHINGTON, IZQUIERDA 544-908





José Morales Saravia (Hrsg.)  
**José Carlos Mariátegui**



# BIBLIOTHECA IBERO-AMERICANA

Veröffentlichungen des Ibero-Amerikanischen Instituts

Preußischer Kulturbesitz

Herausgegeben von Dietrich Briesemeister

Band 61

---



# BIBLIOTHECA IBERO-AMERICANA

José Morales Saravia (Hrsg.)

## **José Carlos Mariátegui**

Gedenktagung zum 100. Geburtstag  
im Ibero-Amerikanischen Institut  
Preußischer Kulturbesitz  
am 10. November 1994 in Berlin

VERVUERT · FRANKFURT/MAIN · 1997

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

**José Carlos Mariátegui** : Gedenktagung zum 100. Geburtstag im Ibero-Amerikanischen Institut Preussischer Kulturbesitz am 10. November 1994 in Berlin / José Morales Saravia (Hrsg.). - Frankfurt am Main : Vervuert, 1997  
(Bibliotheca Ibero-Americana ; Bd. 61)

ISSN 0067-8015

ISBN 3-89354-561-1

© Vervuert Verlag, Frankfurt am Main 1997

Alle Rechte vorbehalten

Satz und Redaktion: Axel Schönberger

Texteingabe: Axel Schönberger / Anneliese Seibt

Umschlagentwurf: Michael Ackermann, unter Verwendung eines Umschlags der Zeitschrift *Amauta* vom Oktober 1928

Gedruckt auf säure- und chlorfreiem, alterungsbeständigen Papier

Printed in Germany

# Inhaltsverzeichnis

José Morales Saravia (Berlin):	
Vorwort . . . . .	7
Hans-Joachim König (Eichstätt):	
Nationale Identitätsbildung und sozialistische Projekte bei Mariátegui . . . .	11
Ulrich Mücke (Hamburg):	
Die Neuformulierung des Indianerproblems durch Mariátegui . . . . .	31
Eleonore von Oertzen (Hannover):	
Religiöses Feuer oder revolutionäre Begeisterung: mythisches Gedankengut, Religiosität und soziale Bewegung bei Mariátegui . . . . .	45
Raúl Fornet-Betancourt (Aachen):	
Mariáteguische Transformation des Marxismus in Lateinamerika . . . . .	61
Wolfgang Fritz Haug (Berlin):	
Mariáteguis Verteidigung des Marxismus . . . . .	69
Horst Nitschack (Santiago de Chile):	
Mythos, Rasse und Revolution: die Rezeption Nietzsches und Spenglers bei Mariátegui . . . . .	79
Harald Wentzlaff-Eggebert (Jena):	
Mariáteguis Avantgarde-Begriff . . . . .	95
Michael Nungesser (Berlin):	
Mariátegui und die Bildenden Künste, untersucht am Beispiel der von ihm herausgegebenen Zeitschrift <i>Amauta</i> . . . . .	111
Anschriften der Mitarbeiter . . . . .	129



José Morales Saravia (Berlin)

## Vorwort

1994 jährte sich der Geburtstag von José Carlos Mariátegui zum 100. Mal. Aus diesem Anlaß wurde sein Wirken nicht nur in Peru gewürdigt; auch international nahmen Gedenkveranstaltungen in Kuba, den USA, Frankreich, Italien und Mexiko die Auseinandersetzung mit dem peruanischen Marxisten, Kulturtheoretiker und Politiker auf.<sup>1</sup>

Die Bedeutung José Carlos Mariáteguis ist in den letzten Jahren auch in Deutschland erkannt worden, wie die Übersetzung der *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* und eine Auswahl seiner Schriften sowie mehrere Dissertationen belegen. Auch die deutsche Linke beschäftigt sich jetzt mit Mariáteguis Gedanken.<sup>2</sup>

Auf einem eintägigen wissenschaftlichen Symposium am 10. November 1994 im Ibero-Amerikanischen Institut Preußischer Kulturbesitz in Berlin wurden die Wirkung Mariáteguis in Peru sowie die Rezeption seiner Schriften und Gedanken in Lateinamerika und Europa dargestellt. Es nahmen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler teil, die sich aus historischen Perspektiven mit dem Werk und Wirken Mariáteguis beschäftigten. Der vorliegende Band stellt die bearbeiteten Versionen der dort gehaltenen Vorträge vor.

Hans-Joachim König interessiert das Problem der nationalen Identitätsbildung. In seinem Aufsatz befaßt er sich mit Mariáteguis Rekurs auf die präkolumbianische Geschichte. Hintergrund ist dabei Mariáteguis Auseinandersetzung mit der damals herrschenden Auffassung der Nation, die ausschließlich auf der kolonialen Geschichte basierte. König betont Mariáteguis Sichtweise, die Grundlagen der Nation seien in den indianischen und spanischen Traditionen zu suchen; diese Traditionen sollten in

---

<sup>1</sup> Zu den verschiedenen Gedenkveranstaltungen siehe *Boletín Informativo del Centenario de José Carlos Mariátegui* 1-12 (1993-1995; Lima: Ed. Minerva).

<sup>2</sup> Siehe José Carlos Mariátegui: *Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen*, Berlin; Fribourg: Argument; Edition Exodus, 1986 (übersetzt von Kuno Füssel); Eleonore von Oertzen (Hrsg.): *José Carlos Mariátegui: Revolution und peruanische Wirklichkeit*, Frankfurt am Main: isp-Verlag, 1986. Zur frühen Betrachtung Mariáteguis im deutschsprachigen Raum siehe Adalbert Dessau / Manfred Kossok / Antonio Melis: *Mariátegui: tres estudios*, Lima: Amauta, 1971. Spätere Studien über Mariátegui sind: Günther Maihold: *José Carlos Mariátegui: nationales Projekt und Indio-Problem: zur Entwicklung der indigenistischen Bewegung in Peru*, Frankfurt am Main: Athenäum, 1988; Volker Hovestadt: *José Carlos Mariátegui und seine Zeitschrift 'Amauta' (1926-1930)*, Frankfurt am Main: Lang, 1987. Zur neuesten Rezeption Mariáteguis siehe die Berliner Zeitschrift *Das Argument*.

der Gegenwart fortbestehen und im Sinne einer multiethnischen und plurikulturellen Gesellschaft weiterentwickelt werden.

Ulrich Mücke geht es vor allem um Mariáteguis Interpretation des Begriffes der Modernisierung. Mücke zeigt, wie Mariátegui ein verändertes Bild von den Indianern mit einem veränderten Modernisierungsbegriff verbunden und damit den Gegensatz zwischen andiner Kultur und Moderne aufgehoben hat. Das bedeutete gleichzeitig einen Bruch mit den Vorstellungen von Manuel Pardo, Sociedad Amiga de los Indios, Manuel González Prada und Asociación Pro Indígena.

Eleonore von Oertzen befaßt sich in ihrem Aufsatz mit Mariáteguis Aufwertung des Religiösen und seiner Umdeutung zum sozialen Mythos. Mariátegui bezieht sich dabei auf einen ähnlichen Begriff Sorels. Von Oertzen zeigt die Berührungspunkte des Marxismus mit dieser Religiosität und weist auf die Bedeutung hin, die die Schriften Mariáteguis für die Befreiungstheologie gehabt haben.

Raúl Fornet-Betancourt stellt in seinem Vortrag folgende These auf: Mariátegui sei der erste Marxist Lateinamerikas, der eine Transformation des Marxismus geleistet habe. Diese Transformation bestand in der Kontextualisierung und Inkulturation des Marxismus in Lateinamerika, in der kreativen Anwendung der dialektischen Methode und in einer Interpretation des Marxismus als Evangelium und Methode. Evangelium — als normative Idee der sozialistischen Revolution — hat bei Mariátegui eher die Funktion eines Kompasses als die eines Fahrplans, während der Begriff der Methode auf die Offenheit der Theorie verweist. Mariátegui, so Fornet-Betancourt, befreit den Marxismus zweimal: von der Eurozentrik und von der Dogmatik.

Wolfgang Fritz Haug polemisiert gegen die neuen Auslegungen Mariáteguis (etwa Maihold 1988), die den Peruaner nur innerhalb der Problematik der Nation verstehen und aus dem Marxismus «hinausbefördern». Er sieht Mariáteguis Buch *Defensa del marxismo* im Zusammenhang mit den Diskussionen der 20er Jahre. Mariátegui wandte sich mit Sorel gegen den Antimarxismus eines Hendrik de Man und relativierte wiederum Sorels Position, indem er sich auf Croce berief. Haug weist außerdem auf Mariáteguis Verwandtschaft zu Gramsci hin und liefert dadurch Ansätze für die Erklärung der neuen europäischen Rezeption des peruanischen Marxisten.

Horst Nitschack befaßt sich in seinem Aufsatz mit der positiven Rezeption des europäischen Irrationalismus bei Mariátegui, insbesondere mit Nietzsche und Spengler. Mariáteguis Vernunftkritik und Aufwertung des Mythosbegriffes sowie seine Kritik des Fortschritts, des Historismus und seine Bejahung der Tat werden in Verbindung mit der Rezeption von Nietzsche dargestellt, wobei der Unterschied zwischen beiden hervorgehoben wird. Im Gegensatz zu Nietzsche ist Mariáteguis Denken von einem Optimismus des Ideals und der Suche nach einer Versöhnung der

irrationalen mit den historischen Kräften geprägt. Mariáteguis Verständnis von Spengler fällt mit der Überwindung des positivistischen Determinismus zusammen. Spenglers Relativierung des Eurozentrismus half Mariátegui, die Rolle der andinen Kultur bei der Gestaltung der peruanischen Zukunft neu zu akzentuieren.

Harald Wentzlaff-Eggebert thematisiert den Avantgarde-Begriff in Lateinamerika. Die von Mariátegui herausgegebene Zeitschrift *Amauta* ist für ihn das beste Beispiel eines avantgardistischen Programms. Das Bewußtsein, das die Gruppe um Mariátegui bestimmte, steht für eine neue Ära, für eine neue Sensibilität und tritt polemisch und aufklärerisch gegenüber der bestehenden Ordnung auf. Die Gruppe *Amauta* war internationalen Entwicklungen gegenüber sehr aufgeschlossen und auch an der Moderne interessiert, obwohl sie sich in ihrer Suche nach Identität immer wieder auch an althergebrachten Lebensformen orientierte.

Michael Nungesser schließlich untersucht am Beispiel von *Amauta* die Rolle der bildenden Kunst bei Mariátegui. Er beschäftigt sich zunächst mit der graphischen Gestaltung der Zeitschrift, für die der Maler José Sabogal und die Indigenisten verantwortlich waren. Die Indigenisten waren dabei teilweise einem rückwärts-gewandten Stil verpflichtet, weil die Suche nach einer eigenständigen nationalen modernen Kunst für sie sehr wichtig war. Andererseits galt ihr Interesse aber genauso den zeitgenössischen europäischen und lateinamerikanischen Künstlern. Sie waren sehr darauf bedacht, das avantgardistische Programm der Zeitschrift nicht aus den Augen zu verlieren.

Die Gedenktagung zum 100. Geburtstag von José Carlos Mariátegui konnte vor allem dank der freundlichen Unterstützung des Ibero-Amerikanischen Instituts Berlin stattfinden. Besonderer Dank gilt dem Direktor, Herrn Prof. Dr. Dietrich Briesemeister, der den Plan zur Durchführung der Tagung mit großem Interesse aufnahm, Wirklichkeit werden ließ und mir während der Vorbereitung und Durchführung der Veranstaltung hilfsbereit zur Seite stand. Auch Rosa America und Andreas Hornfeldt gebührt Dank, welche die Idee eines wissenschaftlichen Symposiums zum Gedenken Mariáteguis von Anfang an sehr großzügig unterstützt haben. Schließlich möchte ich dem Ibero-Amerikanischen Institut PK und Herrn Prof. Dr. Briesemeister nochmals für die zusätzliche Bereitschaft danken, auch die Akten dieses Symposiums einem breiteren Publikum zugänglich zu machen.





Hans-Joachim König (Eichstätt)

## Nationale Identitätsbildung und sozialistische Projekte bei Mariátegui

### 1 Problemstellung und theoretische Überlegungen zu nationaler Identität

Lo nacional, para todos nuestros pasadistas, comienza en lo colonial. Lo indígena es en su sentimiento, aunque no lo sea en su tesis, lo pre-nacional. El conservatismo no puede concebir ni admitir sino una peruanidad: la formada en los moldes de España y Roma. Este sentimiento de la peruanidad tiene graves consecuencias para la teoría y la práctica del propio nacionalismo que inspira y engendra. La primera consiste en que limita a cuatro siglos la historia de la patria peruana. Y cuatro siglos de tradición tienen que parecerle muy poca cosa a cualquier nacionalismo, aún al más modesto e iluso. Ningún nacionalismo sólido aparece en nuestro tiempo como una elaboración de sólo cuatro siglos de historia.

Para sentir a sus espaldas una antigüedad más respetable e ilustre, el nacionalismo reaccionario recurre invariablemente al artificio de anexarse no sólo todo el pasado y toda la gloria de España sino también todo el pasado y la gloria de la latinidad. Las raíces de la nacionalidad resultan ser hispánicas y latinas. El Perú, como se lo representa esta gente, no descende del Inkario autóctono; descendiende del imperio extranjero que le impuso hace cuatro siglos su ley, su confesión y su idioma. [...]

En oposición a este espíritu, la vanguardia propugna la reconstrucción peruana sobre la base del indio. La nueva generación reivindica nuestro verdadero pasado, nuestra verdadera historia. El pasadismo se contenta, entre nosotros, con los frágiles recuerdos galantes del virreinato. El vanguardismo, en tanto, busca para su obra materiales más genuinamente peruanos, más remotamente antiguos.

Y su indigenismo no es una especulación literaria ni un pasatiempo romántico. No es un indigenismo que, como muchos otros, se resuelve y agota en una inocua apología del Imperio de los Incas y de sus faustos. Los indigenistas revolucionarios, en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy.

Este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Siente el pasado como una raíz, pero no como un programa. Su concepción de la historia y de sus fenómenos es realista y moderna. No ignora ni olvida ninguno de los hechos históricos que, en estos cuatro siglos, han modificado, con la realidad del Perú, la realidad del mundo.<sup>1</sup>

Diese Worte Mariáteguis aus seinem im November 1925 in der Zeitschrift *Mundial* veröffentlichten Aufsatz «Nacionalismo y Vanguardismo» enthalten gleichsam komprimiert Inhalt und Struktur meines Beitrags.

---

<sup>1</sup> José Carlos Mariátegui: *Peruanicemos al Peru*, in: *Obras Completas* 11, Lima: Amauta, <sup>6</sup>1980, S. 72-76, hier S. 73-74.

Wie viele seiner Zeitgenossen nicht nur in Peru sah auch José Carlos Mariátegui, wie unvollständig die bisherige Nationbildung seit der Unabhängigkeit verlaufen war, und analysierte zugleich, worin die Ursachen dieses unvollständigen Prozesses der Nationbildung zu sehen waren. Bevor ich jedoch auf seine Analyse und seine Vorstellung von einer peruanischen Identität weiter eingehe, die sowohl das indianische als auch das spanische Erbe umfassen sollte, scheint es mir erforderlich zu sein, einige theoretische Aspekte von nationaler Identitätsbildung anzusprechen, d. h. zu fragen, ob und inwieweit und über welches Medium nationale Identitätsbildung als aktiver Vorgang und als Bewußtseinshaltung überhaupt möglich ist.

Die diesbezügliche Forschung geht davon aus,<sup>2</sup> daß besonders in «Krisensituationen» die Konstituenten einer kollektiven oder nationalen Identität in Frage gestellt werden und eine gesellschaftspolitische Arbeit für die Rückgewinnung eines Identitätsgefühls und die Verhinderung des Zerfalls einer Gemeinschaft erforderlich wird. Von politischen Führungsschichten oder ihren Konkurrenten ist die Fähigkeit gefragt, Verarbeitungs- und Lösungsstrategien zur Überwindung der jeweiligen Krise auf ihrem Weg zu modernen politischen Systemen oder Nationen<sup>3</sup> zu entwickeln, d. h. nationale Identität zu konstituieren. Dieses Verständnis von nationaler Identitätskonstitution erfolgt weitgehend über die Vorstellungen, Denk- und Perzeptionsmuster der politischen Führungseliten und einer kulturellen Intelligenzia. Dabei sind durchaus auch oppositionelle Gruppen erfaßt, die ihre «Entwürfe» und Projekte von Nation artikulieren und mit den darin formulierten Vorstellungen über das, was als «Nation» gedacht und vorgestellt war, auch Denken, Orientieren und Handeln breiterer Bevölkerungskreise mitbestimmt haben.

Mit dem Begriff «Nationalprojekt» wird ein neues Verständnis und eine neue Operationalisierung von «Nation» möglich. Diese Neuorientierung geht auf den kommunikationssoziologischen Ansatz von Karl W. Deutsch zurück, der in seinen Arbeiten zeigte, daß der Ausbildung integrierender und gemeinschaftsbildender

<sup>2</sup> Vgl. Shmuel N. Eisenstadt: «Die Konstruktion nationaler Identitäten in vergleichender Perspektive», in: Bernhard Giesen (Hrsg.): *Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 21-38.

<sup>3</sup> Als modernes politisches System soll hier ganz allgemein ein solches System verstanden werden, das sich durch eine weitgehend auf Leistung bezogene Legitimität, eine zunehmende Integration der verschiedenen gesellschaftlichen Sektoren, die wachsende Ausdehnung der politischen Partizipation und die zunehmende Fähigkeit der Mobilisierung und Umverteilung nationaler Ressourcen auszeichnet. Nach dem Verständnis des Krisenmodells werden diese Charakteristika auf den längerfristigen Entwicklungswegen von Gesellschaften erworben. Diese Kriterien legitimieren auch die Bezeichnung einer in einem Staat organisierten Gesellschaft als «Nation». Vgl. Peter Flora: *Modernisierungsforschung: zur empirischen Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1974, S. 89.

Vorstellungen, einer «nationalen» Symbolik die Ausdifferenzierung und Institutionalisierung der Kommunikationsformen und -wege entsprach, welche die gemeinschaftsbildenden Vorstellungen auch entsprechend vermitteln konnten.<sup>4</sup> Benedict Anderson hat diese Überlegungen weiterentwickelt. Er definierte die Nation als «eine vorgestellte politische Gemeinschaft — vorgestellt als begrenzt und souverän» und sah die Erlangung der Fähigkeit, Wir-Gruppen als eine Nation zu denken, an die Institutionalisierung sozialer Interaktions- und Kommunikationsnetze, wie z. B. ein organisiertes Pressewesen, gebunden. Mit der neuzeitlichen Modernisierung habe sich durch bestimmte Zeremonien wie Reisen oder Zeitungslernen die Vorstellung einer Gemeinschaft entwickelt. Die dabei produzierten Bilder und Vorstellungen enthalten die Abgrenzung von fest umrissenen, fremden Gemeinschaften und interpretieren zugleich die eigene, nationale Gemeinschaft als einen «Verbund von Gleichen».<sup>5</sup> Der Begriff des «Nationalprojekts» steht in Abgrenzung zu traditionellen Definitionsversuchen von «Nation», die als Kriterien von Nation statische Kategorien, objektive Merkmale und einigende Faktoren außenpolitischer Art wie gemeinsame Sprache, Kultur, gemeinsame blutmäßige Abstammung oder territoriale Einheit festsetzten. Anstatt Nation terminologisch einzuengen und der Frage nachzugehen, was Nation ist, wie es frühere Ansätze intendierten, wird Nation in den neueren Ansätzen vielmehr als Idee, Entwurf oder auch Nationalprojekt verstanden, die mit bestimmten Vorstellungen über das, was Nation sein soll, angefüllt werden können.<sup>6</sup> Solche Entwürfe, «gedachte Ordnungen» oder «proyectos nacionales» stehen damit auch in engem Zusammenhang mit den Vorstellungen, die bestimmte gesellschaftliche Gruppen über das Selbstverständnis, die Identität einer Gesellschaft haben. Auf der Grundlage der in Nationalentwürfen oder «-projekten» formulierten Vorstellungen über das, was Nation sein soll, wird auch nationale Identität als ein Konstrukt begreifbar, das weniger auf Fakten, objektiven Kriterien, Wissen als vielmehr auf Vorstellungen, Ideen, Entwürfen, Bildern — Selbst- und Fremdbildern — beruht, in

---

<sup>4</sup> Karl W. Deutsch: *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*, Cambridge; London: MIT Press, 1966; ders.: *Nationenbildung — Nationalstaat — Integration*, Düsseldorf: Bertelsmann, 1972; ders.: «Nation und Welt», in: Heinrich A. Winkler (Hrsg.): *Nationalismus*, Königstein/Ts.: Athenäum, 1978, S. 49-66.

<sup>5</sup> Benedict Anderson: *Die Erfindung der Nation: zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt am Main: Campus, 1988.

<sup>6</sup> Vgl. auch die Überlegungen des Soziologen Emerich Francis, der die Nation zunächst auch als eine «gedachte Ordnung», als eine Vorstellung definiert, deren tatsächliche Realisierung dann in einem zweiten Schritt an einem bestimmten Minimalquantum von sozialer Integration, politischer Partizipation und Loyalität gemessen werden kann; Emerich Francis: *Wissenschaftliche Grundlagen soziologischen Denkens*, München: Francke, 1957, S. 100-101, S. 117. Siehe auch ähnliche Überlegungen bei Eugen Lemberg: *Nationalismus*, 2 Bde., Reinbek: Rowohlt, 1964, besonders Bd. 2, S. 53.

denen politische, kulturell-ethnische oder andere beliebige Konstituenten dominieren können.

Eine weitere inhaltliche Präzisierung des Phänomens von nationaler Identität bzw. der Krisensituation ergibt sich im Zusammenhang theoretischer Überlegungen der Individualpsychologie zur Identitätsbildung, wie sie z. B. Erik H. Erikson konzipierte, und ihrer Übertragung auf Gruppenprozesse.<sup>7</sup> Gerade unter dem Aspekt der Krise, die auch in anderen Disziplinen wie z. B. der Lernpsychologie mit ihrem Dissonanzmodell eine Rolle spielt,<sup>8</sup> ließ sich der Vorgang der Identitätsbildung auch auf Gruppenprozesse übertragen.

Krisen werden dabei nach Rudolf Vierhaus verstanden als «[...] Prozesse, die durch Störungen des vorherigen Funktionierens politisch-sozialer Systeme entstehen und dadurch gekennzeichnet sind, daß die systemspezifischen Steuerungskapazitäten nicht mehr ausreichen, sie zu überwinden, bzw. nicht mehr zur Anwendung gebracht werden».<sup>9</sup> Der Krisenansatz geht nun davon aus, daß gesellschaftliche Umbruchphasen bisherige soziokulturelle Deutungsmuster dysfunktional werden lassen und die Ausbildung neuer Orientierungen und Vorstellungen über den sozialen Wandlungsprozeß notwendig machen, damit neue Bewußtseinsstrukturen entstehen können.<sup>10</sup> In solchen Krisenkonstellationen nun werden Geschichtsvorstellungen, wie überhaupt eine politische Symbolik, gesellschaftlich wichtig. Der Ansatz zur Überwindung der Krise geschieht fast immer nach Walter Bühl «mit Hilfe von Symbolen: Metaphern, begriffliche Polaritäten, emotional appellative Wortprägungen, Fahnen und Spruchbänder, Prozessionen und andere Riten organisieren eine neue politische Einheit

<sup>7</sup> Erik H. Erikson: *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, <sup>5</sup>1979 (<sup>1</sup>1966); zur Anwendbarkeit durch die Geschichtswissenschaft siehe Hans-Ulrich Wehler: «Geschichte und Psychoanalyse», in: ders.: *Geschichte als historische Spezialwissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, S. 85-123, S. 98-105; zum Einfluß Eriksons auf die «Comparative Politics» siehe Wolf-Michael Iwand: *Paradigma Politische Kultur: Konzepte, Methoden, Ergebnisse der Political-Culture Forschung in der Bundesrepublik*, Opladen: Leske und Budrich, 1985, S. 76, Anm. 3.

<sup>8</sup> Nach dem Dissonanzmodell werden Menschen in den Momenten zu Lernprozessen bzw. Änderungen ihrer kognitiven Deutungsmuster angehalten, in denen ihr bisheriges Wissen und ihre Anschauungen nicht mehr in der Lage sind, neu auftretende Probleme angemessen zu verarbeiten, wodurch andere Erklärungsmuster ausgebildet werden müßten. Vgl. dazu Konrad Joerger: *Lernanreize*, Königstein, Ts.: Scriptor, 1980.

<sup>9</sup> Rudolf Vierhaus: «Zum Problem historischer Krisen», in: Karl-Georg Faber u. Christian Meier (Hrsg.): *Historische Prozesse*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1978 (Beiträge zur Historik; Bd. 2), S. 328-329; vgl. auch Walter L. Bühl: *Krisentheorien: Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im Übergang*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, <sup>2</sup>1988.

<sup>10</sup> Vgl. auch Jürgen Habermas, der das Auftreten einer neuen Bewußtseinsstruktur durch den «Anstoß durch problemerezeugende Ereignisse» erklärt: Jürgen Habermas: «Zum Thema: Geschichte und Evolution», in: *Geschichte und Gesellschaft* 2 (1976), S. 310-357, S. 341.

wenigstens 'im Geiste', wenn schon die bisherige Sozialorganisation zerbrochen oder jedenfalls unübersichtlich geworden ist».<sup>11</sup>

Kollektive bzw. nationale Identität zu erlangen, erfordert nach Klaus Bergmann für ein beliebiges soziales Kollektiv, die Fähigkeit zu entwickeln, «sich als Zusammenschluß und Einheit von Menschen zu begreifen und darzubieten, deren innerer und äußerer Zusammenhalt ungeachtet aller Unterschiedlichkeiten der sie tragenden Individuen in der Anerkennung gemeinsamer Vorstellungen über Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft (Geschichtsbewußtsein) durch die in ihr zusammengeschlossenen und an sie gebundenen Personen begründet ist. Wie das Individuum eine für seine Ich-Identität bedeutsame Lebensgeschichte hat, so haben auch Gruppen ihre Geschichte, die ihrer Selbstvergewisserung dient (Selbstidentifikation) und von anderen Gruppen als die unverwechselbare Geschichte dieser Gruppe ausgemacht werden kann. Dieses historische Selbstverständnis einer Gruppe kann auch als ihre historische Identität bezeichnet werden».<sup>12</sup>

Mit dieser Skizzierung von Identität, von kollektiver bzw. historischer Identitätsfindung sind die zentralen Implikationen von Identität benannt: Identifikation, Abgrenzung gegenüber anderen Kollektiven, Selbstvergewisserung — auch Selbstidentifikation bezeichnet — über Geschichtsbewußtsein als das «kollektive Gedächtnis» und zentrale Element nationaler Identität, das Vergangenheitsdeutung, Gegenwartsverständnis und Zukunftsperspektiven eines Kollektivs vereint. Geschichtsbewußtsein stellt dabei eine subjektive Bewußtseinskategorie dar, es wird als ein elementares Bedürfnis charakterisiert, Zeiterfahrung zu verarbeiten. Besonders in nationalen Bewegungen wird das Geschichtsbewußtsein häufig mit Nationalbewußtsein gleichgesetzt.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Walter Bühl: *Krisentheorien*, S. 195. In welche Richtung die Veränderung soziokultureller Orientierungsmuster bzw. die der historisch-politischen Symbolik angestoßen wird, ist damit noch nicht ausgesagt. So können in uneindeutigen oder unüberschaubar gewordenen Situationen durchaus alte Vorstellungen wieder verstärkt werden, soziale Krisensituationen müssen nicht zwangsläufig zu einer progressiven Veränderung der Geschichtsvorstellungen oder anderer soziokultureller Deutungsmuster führen, sondern können umgekehrt auch die Verhärtung überkommener, traditionaler Anschauungen bewirken. Es ist auch möglich, daß die gesellschaftlichen Veränderungs- und Entwicklungsprozesse in erster Linie einen Wandel der Themenbereiche und Fragenkomplexe bewirken, denen das politische Interesse gilt, ohne daß deshalb eine Veränderung der Bewußtseinsfiguren insgesamt erfolgt, die der Interpretation der gesellschaftlichen Wirklichkeit zugrundeliegen.

<sup>12</sup> Klaus Bergmann: «Identität», in: Klaus Bergmann / Annette Kuhn / Jörn Rüsen / Gerhard Schneider (Hrsg.): *Handbuch der Geschichtsdidaktik*, Seelze-Velber: Kallmeyer, 1992, S. 29-36, S. 29.

<sup>13</sup> Siehe dazu Theodor Schieder: «Geschichtsinteresse und Geschichtsbewußtsein heute», in: Carl J. Burckhardt / Adalbert Reif / Richard Löwenthal / Golo Mann / Ernst Nolte / Hans Rothfels (Hrsg.): *Geschichte zwischen Gestern und Morgen*, München: List, 1974, S. 73-102, hier S. 79-80.

Geschichtsbewußtsein bzw. die Verwendung von Geschichte hat schon immer in Nationsbildungs- und in sozialen Wandlungsprozessen eine wichtige Rolle als Instrument der sozialen und politischen Kohäsion und Legitimierung gespielt. Dabei bilden die dem Geschichtsbewußtsein zugrundeliegenden Geschichtsvorstellungen, gerade weil Geschichte nur eine gedeutete Rekonstruktion vergangener Realität darstellt und in die Bedeutungszuweisungen an Geschichte eine gewissen Selektivität eingeht,<sup>14</sup> einen Teil der soziokulturellen Deutungs- und Orientierungsmuster innerhalb einer Gesellschaft. Sie geben Auskunft darüber, wie die gesellschaftliche Wirklichkeit wahrgenommen wird, welchen Sinn Menschen sich und ihrer Welt zuschreiben, welches «Wissen» sie von der Geschichte haben. Die Deutungsmuster tragen gleichzeitig dazu bei, soziokulturelle Gruppen als «Interpretationsgemeinschaften» zu konstituieren.<sup>15</sup> Daraus ergibt sich, daß die Geschichtsanschauungen nicht bloß Aussagen über eine gesellschaftliche Wirklichkeit enthalten, sondern zugleich soziale Handlungen darstellen, indem sich über den Begriffen und Symbolen etc. soziale Zusammenhänge erst konstituieren.<sup>16</sup> Gerade die historisch-politische Symbolik, die Ausbildung integrierender und gemeinschaftsbildender Vorstellungsmuster, die in einer Gesellschaft vermittelt werden und zu einer emotionalen Bindung

<sup>14</sup> Vgl. Karl-Ernst Jeismann: «Geschichtsbewußtsein», in: Klaus Bergmann / Annette Kuhn / Jörn Rüsen / Gerhard Schneider (Hrsg.): *Handbuch der Geschichtsdidaktik*, Seelze-Velber: Kallmeyer, <sup>4</sup>1992, S. 40-43. — Schon Droysen hatte auf diesen Tatbestand hingewiesen: Johann Gustav Droysen: *Texte zur Geschichtstheorie*, hrsg. von Günter Birtsch und Jörn Rüsen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, hier S. 62-63. — Neuerdings ist auch von der Seite der Diskurstheorie her argumentiert worden, daß der Betrachter schon immer dazugehört, daß der Diskurs die Gewalt sei, die wir den Dingen antun: Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses (L'ordre du discours)*, Paris: Gallimard, 1972), deutsch zuerst München: Hanser, 1974; weitere Ausgabe: Frankfurt am Main: Fischer, 1991.

<sup>15</sup> Dies entspricht den Aussagen verschiedener Nachbarwissenschaften wie der Sprachtheorie, der Sozialpsychologie und der Wissenssoziologie, die darin übereinstimmen, daß die Wissensbestände und Vorstellungsmuster, die besonders in der Sprache, in Begriffen und Symbolen zum Ausdruck kommen, eine Doppelfunktion haben, d. h. daß sie sowohl die objektivierte gesellschaftliche Wirklichkeit erfassen als auch eben diese Wirklichkeit produzieren. Siehe z. B. Peter L. Berger / Thomas Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main: Fischer, <sup>5</sup>1980; Alfred Lorenzer: *Sprachspiel und Interaktionsformen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. — Vgl. auch Kurt Lenk (Hrsg.): *Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main: Campus, <sup>9</sup>1984. Schon Max Weber hatte auf die Wirklichkeit und die daraus resultierende Sinnzuschreibung als einen konstitutiven Faktor der gesellschaftlichen Wirklichkeit hingewiesen. Max Weber: «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie», in: ders.: *Soziologie, universalgeschichtliche Analysen, Politik*, hrsg. von Johannes Winckelmann, Stuttgart: Kröner, <sup>5</sup>1973.

<sup>16</sup> Vgl. dazu die Überlegungen von Michel Foucault: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981; Kurt Röttgers: *Der kommunikative Text und die Zeitstruktur von Geschichten*, Freiburg i. Br.; München: Alber, 1982.

an die Symbolwerte führen können, sind Bestandteil des Nationbildungsprozesses und der Identifizierung.

Identifikationsprozesse sind dabei immer zugleich Identifikationsprozesse mit Personen und Gruppen, die eine Geschichte haben und in den historischen Prozeß eingebunden sind. Sie erstrecken sich auch auf historische Personen und Gruppen. Identifikationsobjekte oder spezifische Deutungsmuster können dann (durch eine bestimmte Person oder Personengruppen — politische Führungsschichten, Intellektuelle — vertretene) Orientierungen über Werte und Normen sowie Vorstellungen über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Kollektivs sein, die als besonders wertvoll und «gut», relevant, wünschens- und erstrebenswert für eine Gesellschaft sowie als handlungsorientierend und sinnstiftend für die innere Ordnung dieser Gesellschaft betrachtet werden, andererseits aber auch die Abgrenzung — nach außen — gegenüber anderen Kollektiven ermöglichen. In diesem Prozeß der stetigen Abgrenzung nach außen und — nach innen gerichtet — der Identifikation mit bestimmten Werten und Vorstellungen übernimmt das Kollektiv — verstanden als eine rezipierende und zugleich handelnde Gemeinschaft — bestimmte Züge, Eigenschaften, Verhaltensweisen, Wert- und Normenvorstellungen, Interpretationsmuster (Bezugspunkte) und Identifikationsobjekte, die ihm die Anerkennung des Systems nach innen hin wie auch die Abgrenzung nach außen hin erlauben.

## **2 Mariáteguis Rekurs auf die Geschichte**

### **2.1 Die Krisensituation zur Jahrhundertwende**

Die Absicht, über die Verwendung von Geschichte ein neues Geschichtsbewußtsein herbeizuführen und mit der daraus resultierenden nationalen Identität neue Orientierungen zu geben und ein neues soziales System zu schaffen, ist auch bei José Carlos Mariátegui deutlich erkennbar:

El pasado nos interesa en la medida en que puede servirnos para explicarnos el presente. Las generaciones constructivas sienten el pasado como una raíz, como una causa. Jamás lo sienten como un programa (José Carlos Mariátegui).<sup>17</sup>

Auch Mariátegui schrieb in einer dramatischen Krisensituation. Peru teilte mit den anderen Andenstaaten Lateinamerikas mancherlei nachteilige Entwicklungsfaktoren, so z. B. die topographischen Strukturen, die einen reibungsarmen Ablauf von wirtschaftlichen und politischen Prozessen behindern. Hinzu kamen die extreme

---

<sup>17</sup> Zitiert nach María Wiese: *José Carlos Mariátegui*, Lima: Amauta, 1979, S. 86.

Heterogenität der Bevölkerung und die periphere Lage des Landes, die vor Eröffnung des Panama-Kanals noch ausgeprägter war als gegenwärtig. Die spanientreuen peruanischen Aristokraten glaubten noch, die Randlage ihres Landes hinter dem Andenwall nutzen und sich den Unabhängigkeitsbestrebungen widersetzen zu können, konnten den Truppen von San Martín aus Argentinien und Simón Bolívar aus Großkolumbien aber auf Dauer nicht standhalten. Dieser Sonderverlauf der Unabhängigkeitsbewegung Perus hatte die Abtrennung Hochperus (Bolivien) zur Folge, um dessen Rückgewinnung zahlreiche Kämpfe geführt wurden. Die «plague of caudillism»,<sup>18</sup> die in Peru besonders ausgeprägt ist und sich bis in die Gegenwart hinein — auch auf die hier interessierende Epoche — auswirkt, hat in diesen Wirren ihre Wurzel. Die anschließende sogenannte Guano-Epoche (ca. 1840-1870) brachte vor allem der Küste Reichtum und Konsolidierung, die allerdings auf tönernen Füßen stand.<sup>19</sup> Mariátegui kommentierte die soziopolitischen Folgen der Jahrzehnte von Caudillismo und Guano- und Salpetergewinnen folgendermaßen:

En los primeros tiempos de la Independencia, la lucha de facciones y jefes militares aparece como una consecuencia de la falta de una burguesía orgánica. En el Perú, la revolución hallaba menos definidos, más retrasados que en otros pueblos hispanoamericanos, los elementos de un orden liberal burgués. Para que este orden funcionase más o menos embrionariamente tenía que constituirse una clase capitalista vigorosa. Mientras esta clase se organizaba, el poder estaba a merced de los caudillos militares. El gobierno de Castilla marcó la etapa de solidificación de una clase capitalista. Las concesiones del Estado y los beneficios del guano y del salitre crearon un capitalismo y una burguesía. Y esta clase, que se organizó luego en el 'civilismo', se movió muy pronto a la conquista total del poder.<sup>20</sup>

Der Pazifik-Krieg gegen Chile (1879-1884) hatte aus peruanischer Sicht katastrophale Folgen, von denen hier nur festgehalten sei, daß Chile sein Territorium bis nach Arica ausdehnte, Bolivien den Zugang zum Pazifik einbüßte und Peru große Verluste an Menschen, Nitrat- und anderen Bodenschätzen, Kulturgütern, Eisenbahn-

<sup>18</sup> David P. Werlich: *Peru: A Short History*, Carbondale: Feffer & Simons, 1978. S. 76: «Peru's twenty-years plague of caudillism [...] weakened the nation's undemocratic social and economic structure. The old colonial aristocracy nearly disappeared, giving new importance to the small middle strata of society. Racial barriers were breached as caudillos, including mestizo leaders, seized power and dispensed rewards to their half-caste followers. [...] Notwithstanding laws designed to give legal equality to the Indians, the natives continued to be second-class citizens in their own country.»

<sup>19</sup> Werlich, S. 79: «Peru's highly visible prosperity rested upon an unsound base and crumbled in bankruptcy at the end of the era.»

<sup>20</sup> José Carlos Mariátegui: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima: Amauta, 1981, S. 22. — Wenn nachfolgend Zitate Mariáteguis seinen Werken in der Ausgabe der Ediciones Populares (Lima) de las *Obras Completas* de José Carlos Mariátegui, «Biblioteca Amauta», Bd. 1-20, entnommen werden, wird unter der Abkürzung OC zitiert werden. *Siete ensayos [...]* steht in OC, Bd. 2.



strecken, Bewässerungssystemen und sonstige materielle Verheerungen hinnehmen mußte. Die Menschen hatten jedes Vertrauen in die Politik und ihr politisches System verloren.

Nach dem Krieg und anschließenden blutigen Unruhen sorgten wechselnde Koalitionen zwischen «Demokraten» und «Civilistas» für wirtschaftliche Erholung, die allerdings mit dem Abschluß des Grace-Vertrags neue Abhängigkeiten von Großbritannien bedeuteten:

El contrato Grace, que ratificó el predominio británico en el Perú, entregando los ferrocarriles del Estado a los banqueros ingleses que hasta entonces habían financiado la República y sus derroches, dio al mercado financiero de Londres las prendas y las garantías necesarias para nuevas inversiones en negocios peruanos.<sup>21</sup>

Als Fazit läßt sich festhalten, daß die politischen und ökonomischen Eliten Perus die beträchtlichen Einnahmen, die aus dem Export seiner Rohstoffe — vor allem Guano, Kautschuk, Nitrate, Zucker, Baumwolle, Kupfer, Erdöl — erzielt wurden, in zu geringem Maße in die Infrastruktur des Landes investierten, so daß die topographische Trennung des Landes zwischen Küste und Sierra durch das Wirtschaftsgefälle weiter verschärft und die Kluft zwischen den vier Millionen *serranos* und der einen Million Küstenbewohner immer tiefer wurden. Diese Diskrepanz zwischen *sierra* und *costa* galt selbstverständlich auch für Bereiche wie Bildung, Gesundheitswesen und Verkehrswege. Als José Carlos Mariátegui 1895 geboren wurde,<sup>22</sup> konnte von einer Nation im Sinne einer Gesellschaft mit zunehmender politischer und sozialer Integration und wachsender sozialer Gerechtigkeit für weite Teile der Bevölkerung sowie von deren Identifizierung mit dem peruanischen Staat durch weite Teile der Bevölkerung keine Rede sein.<sup>23</sup> Wie in den meisten anderen Staaten Lateinamerikas hatten zwar auch in Peru die politischen Eliten mit Hilfe «nationaler Programme» versucht, die noch fortbestehende koloniale Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zu überwinden und nationale Entwicklung in wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht in

---

<sup>21</sup> *Siete ensayos*, S. 25.

<sup>22</sup> José Carlos Mariátegui wurde nach Angaben seines Biographen Armando Bazán am 14. Juni 1895 geboren: Armando Bazán: *Mariátegui y su tiempo*, Lima: Ediciones Populares, 1980 (OC; 20), S. 14. Auch Mariátegui selbst gibt sein Geburtsjahr mit 1895 an: Bazán 1980: 163. Volker Hovestadt: *José Carlos Mariátegui und seine Zeitschrift «Amauta» (1926-1930)*, Frankfurt am Main: Lang, 1987, S. 38, Anm. 1, erwähnt eine von Guillermo Rouillón 1955 gefundene Geburtsurkunde Mariáteguis, aus der das Jahr 1894 hervorgehe.

<sup>23</sup> Vgl. Werlich, S. 141: «The often-repeated story of the highlanders who thought that the recent war had been a struggle between two obscure caudillos — a General Peru and a General Chile — was a bittersweet illustration of the lack of national integration.»

Gang zu bringen. Diese nationalen Programme griffen allerdings weniger auf die gewachsenen Strukturen zurück; vielmehr beruhten sie auf der bewußten Übernahme europäischer Ideen wie Liberalismus und Positivismus sowie der nordeuropäischen Kultur, ohne einerseits die jeweiligen gesellschaftlich-historischen Grundlagen überprüft und andererseits die Konsequenzen z. B. der Integration in die internationalen Wirtschaftsbeziehungen — nämlich neue Abhängigkeit und einseitige bzw. partielle sozialökonomische Entwicklung — ausreichend analysiert zu haben. Die politische und ökonomische Elite nahm vielmehr eine bewußte Eingliederung in die westlich-europäische Zivilisation zu Lasten und auf Kosten der eigenen indianischen oder Mischlingsbevölkerung vor, die sie für Zivilisation und Fortschritt als untauglich und ungeeignet erachteten. Entsprechend der nationalen Propaganda sollte zwar die Gesamtheit der Bevölkerung in die beginnende sozial-ökonomische Entwicklung, die man sich von der Einbindung in das Weltwirtschaftssystem als Rohstofflieferant und Agrarproduzenten erwartete, einbezogen werden. Doch reduzierten die Eliten — das von dieser Konstellation profitierende Handelsbürgertum an der Küste und die mit ihnen kooperierenden Großgrundbesitzer in der Sierra — die Entwicklung, für die sie auch ausländische Investitionen und Unternehmer in Anspruch nahmen, nur auf einen Teil der Gesellschaft, indem sie das eingeleitete wirtschaftliche Wachstum nicht an die Gesamtgesellschaft weitergaben. Durch die Auswirkungen der internationalen Arbeitsteilung und angesichts einer ungenügenden Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik der Eliten war Peru wie andere Staaten Lateinamerikas in neue wirtschaftliche Abhängigkeit von den Industrienationen England und den USA geraten; eine Abhängigkeit, die sich innerhalb des Staates als Unterentwicklung und soziale Ungerechtigkeit fortsetzte und die rigide Trennung zwischen der prosperierenden Küstenregion und der agrarischen Sierra verfestigte. Die rigorose Ablehnung eigener kultureller Werte und Eigenheiten ihrer Bevölkerung hatte auch zu kultureller Abhängigkeit geführt. Nach der Analyse Mariáteguis waren mit der Unabhängigkeit die Erscheinungen der Kolonialzeit, die sich seiner Meinung nach vor allem in einer einseitigen und ungerechten Besitzstruktur — *Encomienda* und *Hacienda* — manifestierten, nicht nur nicht überwunden worden, sie hatten sich in der von «Peruanern» bestimmten «nationalen» Epoche sogar noch verschärft.<sup>24</sup>

Wie in anderen Staaten Lateinamerikas hatten sich auch in Peru die politischen und ökonomischen Eliten eines Patriotismus und Nationalismus bedient, der das Kriterium des Staatsbürgers, des *ciudadano*, in den Mittelpunkt stellte. Damit bot sich den politischen Führungsschichten in der politischen Propaganda und in der politi-

---

<sup>24</sup> Mariátegui nimmt damit modernere Interpretationen der Geschichte des 19. Jahrhunderts vorweg. Siehe z. B. die Arbeit von Tulio Halperin Donghi: *Historia Contemporánea de América Latina*, Madrid: Alianza, <sup>13</sup>1993 (<sup>1</sup>1969). Er betitelt den ersten Teil: «Del orden colonial al neocolonial».

schen Rhetorik ein effektvolles Mobilisierungselement dar. Einerseits konnte es integrationsfördernd und einheitsstiftend eingesetzt werden, da es den Eindruck erwecken konnte, daß im Unterschied zur ehemaligen Kolonialzeit ethnische und regionale Zugehörigkeiten keine Ungleichheiten schufen, daß vielmehr politische Gleichheit das Wesensmerkmal der neuen Staaten darstellte.<sup>25</sup> Im 19. Jahrhundert verwandten die neuen politischen Führungsschichten zur Förderung der Identitätsbildung und Identifizierung mit den jeweils neuen Staaten den Begriffs- und Symbolapparat sowie eine Rhetorik, wie sie auch in den europäischen Nationalstaaten bekannt waren: Nationale Fahnen, nationale Wappen, Nationalhymnen wurden entworfen; alljährlich wurde der «Tag der Unabhängigkeit» als höchstes Nationalfest gefeiert und der Heroen der «Nation» und ihrer Taten gedacht, denen die nationale Unabhängigkeit zu verdanken war. Auch die Geschichtsschreibung wurde zunehmend in den Dienst der Identitätsbildung gestellt, wobei auffällt, daß die betrachtete Vergangenheit sich vorwiegend auf die Zeit der Unabhängigkeit bezog bzw. allenfalls die Kolonialzeit miteinschloß.

Diesen Nationalismus charakterisiert Mariátegui zu Recht als einen reaktionären Nationalismus, der nichts anderes darstellt als die Umsetzung der Interessen der Oligarchie:

Estos nacionalismos, de tipo o trama fascista, conciben la nación como una realidad abstracta que suponen superior y distinta a la realidad concreta y viviente de sus conciudadanos. Y, por consiguiente, están siempre dispuestos a sacrificar al mismo el hombre.<sup>26</sup>

## 2.2 Indianische und spanische Vergangenheit als neue nationale Identität

Wenn Mariátegui gegen diese Art des Nationalismus einen neuen progressiven Nationalismus setzt, der auch in gewissem Sinn als *indigenismo* bezeichnet werden kann, wenn er sich um die Bildung einer neuen nationalen Identität bemüht, dann befindet er sich für diese Zeit in guter Gesellschaft.

Seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert und vor allem zu Beginn des 20. Jahrhunderts sahen Intellektuelle sowie eine sich langsam herausbildende Mittelschicht und ganz allgemein die Bevölkerungsgruppen, die durch die Probleme der beginnenden Industrialisierung und des ungleichen wirtschaftlichen Wachstums seit der Jahrhundertwende fortschreitend politisch mobilisiert waren, immer deutlicher die

<sup>25</sup> Mariátegui gibt eine ähnliche Charakterisierung in seinem Artikel «El hecho económico en la historia peruana», veröffentlicht in *Mundial*, Lima, 14. August 1925 (=OC, Bd. 11, S. 58-61).

<sup>26</sup> «El progreso nacional y el capital humano», in: *Mundial*, Lima, 9. Oktober 1925 (=OC, Bd. 11, S. 67-71; Zitat S. 68).

neue Abhängigkeit ihrer Staaten. Die Analyse dieser abhängigen und rückständigen Situation, die den Staaten auch durch äußere Einflüsse wie die Interventionen der USA in der lateinamerikanischen Hemisphäre immer wieder vor Augen geführt wurde, warf die Frage nach nationaler Identität auf. Der daraus erwachsende Nationalismus erhielt zunehmend die Funktion eines Instruments gegen die wirtschaftliche und politische Abhängigkeit und gegen den Imperialismus besonders der USA. Dieser ökonomisch motivierte Nationalismus richtete sich, ohne aggressiv zu sein, nach außen gegen den Einfluß ausländischer Unternehmen und der Industrienationen. Er führte in den einzelnen Staaten zur Nationalisierung der jeweiligen, von ausländischen Unternehmen abgebauten oder verarbeiteten Bodenschätze; er förderte auch ganz allgemein das Bemühen um eine verstärkte nationale Kontrolle über bzw. die Beteiligung an den wichtigsten Industriebereichen durch die Beschränkung ausländischen Kapitals. Diese Form des Nationalismus — der Hinweis auf ein neues Vaterland — konnte durchaus auch von den traditionellen nationalen Eliten und den sich langsam in sie integrierenden Mittelschichten praktiziert werden, denn seine Anwendung bedeutete nicht unbedingt eine Gefährdung ihrer sozialen und politischen Stellung, hatte andererseits aber den Effekt, daß die unteren Bevölkerungsschichten durch eine geringe Beteiligung am wirtschaftlichen Wachstum und mit dem Hinweis auf den äußeren Feind, den Imperialismus, beruhigt werden konnten.

Zudem forderten die Intellektuellen, Schriftsteller, Philosophen und Politiker eine grundlegende geistig-kulturelle Erneuerung als Voraussetzung für eine eigenständige Entwicklung und Stärkung Lateinamerikas in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens. Sie versuchten, auf zwei miteinander verbundenen Ebenen eine Identität für Lateinamerika bzw. nationale Identitäten für die einzelnen Staaten zu entwickeln. Auf der einen Seite strebten sie ein Bewußtsein der Gemeinsamkeit und Solidarität an, das die Völker Lateinamerikas in Abgrenzung gegenüber allem Ausländischen miteinander verbinden sollte. Auf der anderen Seite diskutierten sie die gesellschaftliche Wirklichkeit unter Einbeziehung der ethnischen Heterogenität und der gesamten bisherigen Geschichte. Sie plädierten für ein gemeinsames Iberoamerika und zugleich für eine autochthone amerikanische Kultur entsprechend den indianischen und iberischen Anteilen in den jeweiligen Regionen. Besonders in den Ländern mit einer hohen indianischen Bevölkerung traten indigenistische Bewegungen auf, die auf die Marginalisierung der Indios aufmerksam machten und deren Integration in ein modernes und sozial gerechtes Gemeinwesen forderten. An dieser Identitätssuche und -bildung waren besonders Intellektuelle, Literaten wie José Enrique Rodó in Uruguay, die Argentinier Ricardo Rojas und José Ingenieros, Pedro Henríquez Ureña aus der Dominikanischen Republik und der Mexikaner José Vasconcelos beteiligt, um nur

einige herausragende Vordenker zu nennen.<sup>27</sup> Sie versuchten, indem sie das europäische und das indianisch-afrikanische Erbe berücksichtigten, für die innergesellschaftliche Entwicklung eine handlungsorientierende Identität zu entwerfen, die von dem bisherigen Konzept des entweder/oder ablief und ein sowohl/als auch akzeptierte. Die genannten Autoren und andere mehr rückten von den Vorstellungen von nationaler Identität ab, die auf einer ethnischen und kulturellen Einheit beruhen sollte, allerdings nicht eingelöst werden konnte. Sie bemühten sich um die Konstruktion einer neuen nationalen Identität und entwarfen stattdessen eine Nation, die multiethnisch und plurikulturell konstituiert sein sollte. Sie griffen dabei bewußt auf den mehrdimensionalen historischen Prozeß zurück.

Mariáteguis Analyse war also nicht singulär, wenn er für Peru formulierte:

El Perú es todavía una nacionalidad en formación. Lo están construyendo sobre los inertes estratos indígenas, los aluviones de la civilización. La conquista española aniquiló la cultura incaica. Destruyó el Perú autóctono. Frustró la única peruanidad que ha existido.<sup>28</sup>

Und doch ist sein Ansatz zur Identitäts- und Nationenbildung originär. Schon seit 1916, seit der Gründung der Gruppe «Colónida», läßt sich bei Mariátegui und bei vielen seiner Freunde, von denen hier vor allem César Falcón, Alberto Hidalgo, César Vallejo und Luis Alberto Sánchez erwähnt seien, eine zunehmende Politisierung und Sensibilität für die sozialen Probleme feststellen. Mariátegui trat in die Redaktion des neugegründeten, linksorientierten *El Tiempo* ein, in dem u. a. auch wohlwollend über den Fortgang der Oktober-Revolution und kritisch über die Lage der Arbeiterschaft in Peru berichtet wurde. Mariátegui beurteilte seine Arbeit im *Tiempo* rückblickend als Eintritt in seine Reflexionen über die soziopolitischen Probleme des In- und Auslandes.<sup>29</sup> Erst ab 1918 — nach einer Zeit des Sympathisierens mit dem demokratischen Liberalismus des regierenden José Pardo — kann seine Orientierung hin zum Sozialismus als abgeschlossen gelten; gleichzeitig beschloß er, sich künftig nicht mehr als Autor poetischer Texte versuchen zu wollen. Seine «Edad

<sup>27</sup> Ein guter Überblick steht bei José Luis Abellán: *La idea de América: origen y evolución*, Madrid: Istmo, 1972, S. 91-182. — Martin S. Stabb: *In Quest of Identity: Patterns in the Spanish American Essay of Ideas, 1890-1960*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1967. — Siehe auch Gustav Siebenmann: «Lateinamerikas Identität: ein Kontinent auf der Suche nach seinem Selbstverständnis», in: *Lateinamerika Studien* 1 (1976), S. 69-89. — Carlos Ripoll (Hrsg.): *Conciencia intelectual de América: antología del ensayo hispanoamericano (1836-1959)*, New York: Torres, 1970. — José Luiz de Imaz: *Sobre la identidad iberoamericana*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1984.

<sup>28</sup> «Lo Nacional y lo Exótico», in: *Mundial*, Lima, 28. November 1924 (=OC, Bd. 11, S. 25-29, hier S. 26).

<sup>29</sup> Vgl. Hovestadt, S. 43.

de Piedra» ist beendet.<sup>30</sup> Mariátegui vielfältige Aktivitäten während der Jahre 1916-1919, die Kontakte mit Haya de la Torre, seine Beteiligung an der Gründung des «Comité socialista» und sein Austritt, die Rezeption der mexikanischen Revolution, der von Córdoba (Argentinien) ausgehenden Universitätsreformbewegung und der wirtschaftlichen Auswirkungen des Ersten Weltkriegs in Peru sind Ausdruck dieser sozialen Sensibilisierung. Doch erst Mariáteguis Aufenthalt in Europa von 1919 bis 1923 brachte die Verinnerlichung des Sozialismus und der historischen Methode des Marxismus. Vier Jahre lang lebte und reiste Mariátegui in Italien, Frankreich und Deutschland; er registrierte und beobachtete die tiefe Bewußtseinskrise, die der Weltkrieg ausgelöst hatte, die politischen Entwicklungen und die Reaktionen der europäischen Intelligenz. Die Impulse, die er in diesen Zusammenhängen empfing und verarbeitete, und ihre Langzeitwirkung können gar nicht hoch genug eingeschätzt werden; sie schlugen sich zunächst in seinen Berichten für *El Tiempo* nieder.<sup>31</sup> In Europa hatte Mariátegui auch die Schriften des italienischen Geschichtsphilosophen Benedetto Croce kennengelernt. Dessen Vorstellungen vom Marxismus als einer historisch-kritischen Methode, die sich der Analyse der ökonomischen Kräfte bedient, vom Prozeßcharakter der Geschichte, der Kultur und Gesellschaft nicht starr an Form und Inhalt ihrer besonderen Verkörperungen festhalten läßt, sondern Veränderung beinhaltet, von der Geschichtsschreibung als anschauliches Erfassen der Wirklichkeit in ihrer Individualität und Konkretheit, von der praktischen Teilhabe des Historikers oder Zeitgenossen an der eigenen Geschichte nicht als Zukunftskünder, sondern als Handelnder,<sup>32</sup> sind in den nach 1923 erschienenen Artikeln Mariáteguis zum historischen Prozeß Perus und zur nationalen Wirklichkeit deutlich wiederzuerkennen.

<sup>30</sup> «Desde 1918, nauseado de política criolla [...] me orienté resueltamente hacia el socialismo, rompiendo con mis primeros tanteos de literato inficionado de decadentismo y bizantinismo finiseculares, en pleno apogeo todavía»: Antonio Melis (Hrsg.): *José Carlos Mariátegui: Correspondencia (1915-1930)*, 3 Bände, Bd. 2, Lima: Amauta, 1984, S. 331, zitiert nach: Hovestadt, S. 46. — Vgl. auch Bazán, S. 231: «La Revolución Rusa lo arranca al fin de su sopor, como a muchos otros pequeños poetas del mundo, haciendo de él a la distancia un líder de su país primero y de su continente después.»

<sup>31</sup> Sie liegen unter dem Titel *Cartas de Italia* gesammelt vor: OC, Bd. 15. — Zur Langzeitwirkung vgl. die «Advertencia» José Carlos Mariáteguis zur Edition seiner «Siete ensayos», S. 12: «No faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esta barata e interesada conjetura. He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales.»

<sup>32</sup> Eine zusammenfassende, gleichwohl differenzierte Analyse der Vorstellungen Croces liefert Hayden White: *Metahistory: die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt am Main: Fischer, 1994, S. 485-552.

Für Mariátegui rückten nun die Indios in der Sierra und ihre Probleme ins Zentrum seines Geschichtsbewußtseins, seines Wissens von Geschichte und den daraus resultierenden Gegenwartsorientierungen, wenn er formuliert:

Una política realmente nacional no puede prescindir del indio, no puede ignorar al indio. El indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación.<sup>33</sup>

Dabei scheint Mariátegui auf den ersten oberflächlichen Blick den alten Definitionen von Nation zu folgen, die angeblich objektive Merkmale wie ethnische Zugehörigkeit, gemeinsame Sprache, gemeinsame Geschichte zum Charakteristikum einer Nation erheben. Auf den zweiten schärferen Blick wird jedoch deutlich, daß es Mariátegui, der entsprechend seinem marxistischen Analyseansatz die Realität Perus von der ökonomischen Seite her betrachtete, nicht um das ethnische Kriterium Indio, sondern um das ökonomisch-gesellschaftliche Problem des Indios geht:

No es posible comprender la realidad peruana sin buscar y sin mirar el hecho económico. La nueva generación no lo sabe, tal vez, de un modo muy exacto. Pero lo siente de un modo muy enérgico. Se da cuenta de que el problema fundamental del Perú, que es el del indio y de la tierra, es ante todo un problema de la economía peruana. La actual economía, la actual sociedad peruana tienen el pecado original de la conquista. El pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio.<sup>34</sup>

In einer Vielzahl von Aufsätzen in der Zeitung *Mundial*, aber auch in seiner eigenen Zeitschrift, der er den symbolträchtigen Namen *Amauta* gab, diskutierte und analysierte er sowohl die Literatur, aber vor allem die Geschichte Perus weniger unter ästhetischen Gesichtspunkten als vielmehr unter dem Gesichtspunkt «nationaler Projekte», die sich entsprechend seiner Materie als sozialistische Projekte darstellten. Schon der Name *Amauta* war ja ein Programm.

Mariátegui hatte den Namen *Amauta* gewählt, die indianische Bezeichnung für einen Propheten oder Lehrer, nicht ohne aber die Leser vor allzu umfassender Semantisierung zu warnen:

El título no traduce sino nuestra adhesión a la Raza, no refleja sino nuestro homenaje al Incaísmo. Pero específicamente la palabra «Amauta» adquiere con esta revista una nueva acepción. La vamos a crear otra vez.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> «El problema primario del Perú», in: *Mundial*, Lima, 9. Dezember 1924 (=OC, Bd. 11, S. 30-34, hier S. 32).

<sup>34</sup> «El hecho económico en la historia peruana», in: OC, Bd. 11, S. 61.

<sup>35</sup> «Presentación de *Amauta*», zitiert nach Hugo J. Verani: *Las vanguardias literarias en Hispanoamérica*, Rom: Bulzoni, 1986, S. 182. — Die Urhebererschaft des Namens *Amauta* ist umstritten; Alberto Tauro schreibt sie dem Maler José Sabogal zu, ebenso María Wiesse: *José Carlos Mariátegui* (=OC, Bd. 10,

Und in der «Presentación» gab er an:

En el Perú se siente desde hace algún tiempo una corriente, cada día más vigorosa y definida, de renovación. A los fautores de esta renovación se les llama vanguardistas, socialistas, revolucionarios, etc. La historia no los ha bautizado definitivamente todavía. Existen entre ellos algunas discrepancias formales, algunas diferencias psicológicas. Pero por encima de lo que los diferencia, todos estos espíritus poseen lo que los aproxima y mancomuna: su voluntad de crear un Perú nuevo dentro del mundo nuevo.<sup>36</sup>

Er machte die soziale und ökonomische Misere der landlosen Indios, der vernachlässigten Indianerdorfgemeinschaften, der *comunidades indígenas*, sowie die Abhängigkeit der Indios von den Großgrundbesitzern zum Thema. Fußend auf einem wachsenden Interesse am Indio ging er wie viele andere davon aus, daß nicht etwa kulturelle Eigenheiten oder rassische Minderwertigkeit oder Unfähigkeit des Indios für seine fehlende Integration in die moderne Gesellschaft, seine beschränkte Partizipation an Politik und Wirtschaft verantwortlich waren, sondern daß diese weitgehend aus der Struktur des ungleichen Landbesitzes — hier *Hacienda*/Großgrundbesitz mit gutem Boden, dort landloser Indio bzw. *minifundista* mit schlechtem Boden — zu erklären waren.

Es ging ihm nicht nur darum, eine Wiedergutmachung an den Indios zu fordern, die Lebensbedingungen der Indios zu verbessern, sie durch einen gelenkten Kulturwandel zur Beteiligung an der modernen, nach europäischen Werten ausgerichteten kapitalistischen Gesellschaft zu befähigen. Es ging ihm vielmehr darum, die bisherige Definition von Nation in Frage zu stellen und eine neue nationale Identität für Peru zu schaffen, mit der es möglich war, auch Werte und Einrichtungen aus der indianischen Vergangenheit wiederzubeleben und für einen endogenen Entwicklungsprozeß fruchtbar zu machen. Nach Mariáteguis Meinung reichte es in den Überlegungen, wie Peru zu modernisieren war und auf den Weg zu einer funktionierenden Nation gebracht werden konnte, nicht aus, lediglich auf den Indio als Symbol oder als literarisches Thema zu rekurrieren:

El indio no representa únicamente un tipo, un tema, un motivo, un personaje. Representa un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu. No es posible, pues, valorarlo y considerarlo desde puntos de vista estrictamente literarios, como un color o un aspecto nacional.<sup>37</sup>

S. 38), während Armando Bazán: *Mariátegui y su tiempo* (=OC, Bd. 20, S. 92), behauptet: «Mariátegui propuso: AMAUTA».

<sup>36</sup> Zitiert nach Verani, S. 182.

<sup>37</sup> José Carlos Mariátegui: *El proceso de literatura; Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (=OC 2, Lima 1987), S. 332.



Seine Auffassung bestand darin, den Folgen der bisherigen Kulturbegegnung dadurch zu entgehen und eine stärker autochthon geprägte Ordnung zu schaffen, daß die Indios ihre eigene Kultur nicht aufgeben, sondern im Gegenteil ihre kulturellen Werte, ihre traditionellen Sozialbeziehungen, ihre Beziehungen zum kollektiv genutzten Boden, ihre Weltvorstellungen ebenfalls zu Grundlagen gesellschaftlicher Entwicklung gemacht werden. Mariátegui dachte dabei vor allem an die Einrichtung des *ayllu*, die *comunidad indígena*, die er aus der Analyse der vorspanischen, inkaischen Geschichte als «la más avanzada organización comunista primitiva que registra la historia» charakterisierte,<sup>38</sup> trotz Eroberung, trotz Latifundium, trotz Gamonal bewege sich der Indio in der Sierra immer noch in seiner eigenen Tradition: «el ayllu es un tipo social bien arraigado en el medio y en la raza».<sup>39</sup> Es kann hier nicht der Ort sein, darüber zu diskutieren, ob die in der damaligen Zeit von einigen Autoren wie Luis E. Valcárcel oder Hildebrando Castro Pozo formulierte romantische Idee von einem prähispanischen kommunistischen Regime zutrifft. Wenn Mariátegui, dem es darum ging, die indianische Gesellschaft trotz ihres Erscheinungsbildes von Primitivismus und Rückschrittlichkeit als einen ursprünglichen Gesellschafts- und Kulturtyp anerkannt zu wissen, die sozialen, d. h. auch die solidarischen Strukturen des *ayllu* hervorhob, dann konnte er zugleich damit den natürlichen und mit eigenen Schritten vollzogenen Übergang aus dem inkaischen in den modernen Kommunismus betonen. Mußte nach dieser Überzeugung die Verwirklichung des Sozialismus letztlich nicht die Rückkehr zur eigenen Geschichte bedeuten?

Rückkehr zur eigenen Geschichte hieß jedoch nicht Abwehr von Modernisierung, Ausklammern der modernen Wirklichkeit, hieß auch nicht Negation europäischer westlicher Zivilisation, sondern eher die Akkulturation des unterschiedlichen kulturellen Erbes. Mariátegui hat diesen Ansatz in einer kritischen Besprechung des Buches «De la Vida Incaica» von Luis E. Valcárcel treffend formuliert, wenn er darauf hinweist, daß — bei aller Kritik an den vierhundert Jahren Kolonialzeit — diese nicht aus der peruanischen Geschichte ausgeblendet werden dürfen:

Valcárcel va demasiado lejos, como casi siempre que se deja rienda suelta a la imaginación. Ni la civilización occidental está tan agotada y putrefacta como Valcárcel supone; ni una vez adquirida su experiencia, su técnica y sus ideas, el Perú puede renunciar místicamente a tan válidos y preciosos instrumentos de la potencia humana, para volver, con áspera intransigencia, a sus antiguos mitos agrarios. La Conquista, mala y todo, ha sido un hecho histórico. La República, tal como existe, es otro hecho histórico. [...] En cuatro siglos se ha formado una realidad nueva. La han creado los aluviones

<sup>38</sup> José Carlos Mariátegui: *El problema de la tierra; Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, (=OC, Bd. 2, Lima 1987), S. 78.

<sup>39</sup> José Carlos Mariátegui: *El proceso de la literatura* (=OC, Bd. 2), S. 345.

de Occidente. Es una realidad débil. Pero es, de todos modos, una realidad. Sería excesivamente romántico decidirse hoy a ignorarla.<sup>40</sup>

Mariátegui's Antwort auf die «nationale» Frage, die eine «soziale» Frage war, war die Überlegung, wie nämlich eine alle gesellschaftlichen Gruppen erfassende Entwicklung möglich sein könnte. Die Antwort lautete mit Recht, daß diese endogene Entwicklung nur über die Zerschlagung der kolonialen Situation auf dem Land, eine Regelung der Agrarstruktur, d. h. der Bodenbesitzstruktur erfolgen konnte, welche die Indios wieder zu eigenverantwortlichen Bearbeitern ihres Landes machte und sie in den Stand zu sozialem Handeln versetzte.

Wenn aber Mariátegui das ökonomische Problem Indio in den Mittelpunkt der zukünftigen peruanischen Entwicklung, der *peruanidad* stellte, ihn als Vertreter und Repräsentanten eines «sozialistischen» Systems einschätzte, bedeutete das etwa eine Zurückweisung anderer ethnischer Gruppen oder der Mestizen? Die Antwort auf diese Frage ist nicht einfach. Hinsichtlich des Mestizen als eines neuen Menschen, wie ihn der Mexikaner Vasconcelos idealisierte, läßt sich bei Mariátegui Skepsis und eher Ablehnung feststellen.<sup>41</sup> Was den Beitrag anderer, nicht indianischer Ethnien wie der zwangsimmigrierten Afrikaner oder der Chinesen betrifft, liegen einige häßliche Äußerungen Mariátegui's vor.<sup>42</sup>

Andere Äußerungen machen deutlich, daß Mariátegui im Unterschied z. B. zu Indigenisten oder auch zu Vertretern des internationalen Kommunismus, die das Erwachen der indianischen Rasse propagierten und indianische Republiken herbeiwünschten, dafür plädierte, sowohl das indianische als auch das spanische Erbe als Bestandteile einer peruanischen Identität anzunehmen.<sup>43</sup> Bei Mariátegui ist weniger von einer Verschmelzung von Indios und Weißen, Spaniern als vielmehr davon die Rede, diesen Bevölkerungsteil zu einem gleichwertigen und gleichberechtigten Teil der peruanischen Nation zu machen, die multiethnisch und plurikulturell konstituiert sein sollte:

<sup>40</sup> José Carlos Mariátegui: «El rostro y el alma del Tawantisuyu», zuerst in *Mundial*, Lima, 11. September 1925; dann in OC, Bd. 11, *Peruanicemos al Peru*, Lima: Ediciones Populares, 1980, S. 66.

<sup>41</sup> Siehe z. B. José Carlos Mariátegui: «'Indología' por José Vasconcelos», zuerst in: *Variedades*, Lima, 22. Oktober 1922, dann in OC, Bd. 12: *Temas de Nuestra América*, Lima: Ediciones Populares, 1980, S. 78-84.

<sup>42</sup> José Carlos Mariátegui: *El proceso de la literatura; Siete ensayos ...*, OC, Bd. 2, S. 334, S. 342-342.

<sup>43</sup> Dies ist besonders in der umfangreichen Schrift *El problema de las razas en la América Latina* ersichtlich, die auf der «Primera Conferencia Comunista Latinoamericana» im Juni 1929 in Buenos Aires präsentiert und heftig angegriffen wurde (=OC, Bd. 13, S. 21-86).

He constatado la dualidad nacida de la conquista para afirmar la necesidad histórica de resolverla. No es mi ideal el Perú colonial ni el Perú incaico sino un Perú integral. Aquí estamos, he escrito al fundar una revista de doctrina y polémica, los que queremos crear un Perú nuevo en el mundo nuevo.<sup>44</sup>

«Peruanicemos al Peru» bedeutete also im Grunde die Aufforderung zu gegenseitiger Anerkennung der verschiedenen Kulturen und zu einer die Werte verschiedener Kulturen respektierenden Haltung. Mariáteguis Geschichtsbewußtsein, sein Ansatz, den historischen Prozeß anzunehmen, sein Vorschlag von nationaler und historischer Identität ist von der Mehrheit der Peruaner nicht übernommen worden, hat zu keiner neuen Selbstvergewisserung in Peru geführt. Dennoch waren seine Analysen aussagekräftig genug, auch heute noch Anstöße für die Bewältigung des immer noch nicht gelösten Problems der Nationbildung in Peru und in Lateinamerika zu geben.

---

<sup>44</sup> «Réplica a Luis Alberto Sánchez», zuerst veröffentlicht in *Mundial*, 11. März 1927, dann in *Amauta* 7 (März 1927) (=OC, Bd. 13: *Ideología y Política*), S. 219-223, hier S. 222.



Ulrich Mücke (Hamburg)

## Die Neuformulierung des Indianerproblems durch Mariátegui

In Mariáteguis Denken nehmen die Indianer — oder wie man heute sagen würde: die andine Kultur — eine zentrale Stelle ein. Mariáteguis Analyse der peruanischen Gesellschaft und seine Vision von einer sozialistischen Revolution werden erst verständlich, wenn man seine Ansichten über die andine Kultur kennt. Mariátegui selbst hat immer betont, daß jede Analyse der peruanischen Gesellschaft das — wie er es nannte — «Indianerproblem» berücksichtigen müsse, da die Indianer ein Fundament der peruanischen Nation seien. «Sin el indio no hay peruanidad.»<sup>1</sup>

Diese Feststellung war aber Mitte der zwanziger Jahre, als sie getroffen wurde, keineswegs besonders originell oder gar revolutionär. Die Indianer waren zu dieser Zeit schon eines der Lieblingsthemen der jungen Intellektuellen Perus geworden, und der peruanische Präsident Leguía verabschiedete Indianerschutzgesetze mehr in der Absicht, sich bei der städtischen Mittelschicht beliebt zu machen, als mit dem Ziel, die Lage der Bauern zu verbessern. Mariáteguis Auseinandersetzung mit der andinen Kultur ist daher als ein Beitrag zu einer bereits entwickelten Diskussion zu verstehen. Besonders in den *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* wird dies deutlich, da Mariátegui hier die Diskussion des «Indianerproblems» mit einer Kritik an einer Reihe von — seines Erachtens mangelhaften — Erklärungen des «Indianerproblems» beginnt.<sup>2</sup>

Die Diskussion über die Indianer war keine Diskussion der Indianer, sondern eine Diskussion der städtischen Mittel- und Oberschicht. Jene Sektoren der peruanischen Gesellschaft, die am stärksten von der seit Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzenden kapitalistischen Modernisierung geprägt waren, diskutierten über die Schichten, die am wenigsten von der Modernisierung erfaßt zu sein schienen. Die Diskussion über die Indianer, an der Mariátegui teilnahm, war in erster Linie eine Modernisierungsdiskussion, in der die durch die Modernisierung entstandenen Schichten darüber diskutierten, wie diese Modernisierung auf den Rest der Gesellschaft auszudehnen

---

<sup>1</sup> José Carlos Mariátegui: «El problema primario del Perú», in: *Mundial*, Lima, 9. 12. 1924, zitiert nach: José Carlos Mariátegui: *Peruanicemos al Perú*, Lima: Amauta, 1970, S. 30.

<sup>2</sup> José Carlos Mariátegui: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima: Amauta, 471985, S. 35.

sei. Dabei beeinflusste der Modernisierungsbegriff auf der einen Seite die Vorstellungen von den Indianern, während auf der anderen Seite die Vorstellungen von den Indianern den Modernisierungsbegriff beeinflussten.

Im folgenden soll gezeigt werden, daß die Diskussion über die Indianer seit den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts bestimmten Leitideen folgte, die eng mit den vorherrschenden Modernisierungskonzepten verbunden waren. Einen Bruch mit diesen Ideen vollzog erst Mariátegui, da es ihm gelang, ein verändertes Bild von den Indianern mit einem veränderten Modernisierungsbegriff zu verbinden.

Die Diskussion über die Indianer, die in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts einsetzte, war geprägt von den Umwälzungen, die Peru zu dieser Zeit erlebte. Da Peru in den Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit politisch und ökonomisch in regionale Gesellschaften zerfallen war, hatte es zunächst keine soziale Schicht gegeben, die Peru zu einem ökonomisch und politisch integrierten Nationalstaat hätte transformieren können oder wollen.

Dies änderte sich Mitte des 19. Jahrhunderts. Der Export des Naturdüngers Guano verschaffte der Regierung in Lima so große Finanzmittel, daß sie zum ersten Mal seit der Unabhängigkeit eine gewisse Autonomie gegenüber den lokalen und regionalen Potentaten erlangte. Die Guanogewinne verblieben aber nicht in der Hand der Zentralregierung, sondern wurden mittels verschiedener Mechanismen (z. B. Tilgung der staatlichen Schulden, Entschädigung bei der Sklavenbefreiung) verteilt. Von dieser Verteilung profitierten vor allem die Plantagenbesitzer an der Pazifikküste. Die politische Stabilisierung des Landes durch den Machtgewinn der Zentralregierung und der Transfer der Guanogewinne ermöglichten es den Plantagenbesitzern, auf die gestiegene ausländische Nachfrage nach Zucker und Baumwolle mit einer Ausdehnung ihrer Produktion zu antworten.

Der Gewinntransfer führte zudem dazu, daß die Plantagenbesitzer zum einen im Guanohandel selbst Fuß fassen konnten und zum anderen zu den führenden Financiers Perus wurden. Daneben erlangten sie auch eine wichtige Stellung im Importgeschäft und kontrollierten die Einfuhr der chinesischen Kontraktarbeiter, die als faktische Sklaven nach Peru gebracht wurden. Der Guanohandel, der Zucker- und Baumwollexport und das Finanzgeschäft brachten also in den fünfziger und sechziger Jahren eine neue Oberschicht hervor. Diese neue Oberschicht war kein industrielles Bürgertum, sondern eine Mischung aus Import-Export-Händlern, Agrarunternehmern und Bankbesitzern.

Während die neue Oberschicht Rohstoffe und Agrarprodukte exportierte, importierte sie ein Modernisierungsmodell, welches in England und Frankreich die Vorbilder sah, denen Peru zu folgen habe. Dieses Modernisierungsmodell fand seinen Niederschlag in einer politischen Programmatik, derzufolge Peru zu einem National-

staat zu entwickeln sei, der ein gleichberechtigtes Mitglied in der «zivilisierten» Welt sein sollte.

Die Programmatik der neuen Oberschicht forderte daher neben der Erweiterung der Zentralgewalt in Lima die verstärkte Integration Perus in den Weltmarkt und die Schaffung einer homogenen peruanischen Nation. Letzteres sollte vor allem durch Eisenbahnbau, Schulbildung und europäische Einwanderung erreicht werden. Während man sich vom Eisenbahnbau einen ökonomischen Integrations- und Entwicklungsschub erhoffte, sollten die Schulbildung und die europäische Einwanderung die kulturellen Differenzen innerhalb der peruanischen Bevölkerung eibnen und diese insgesamt europäisieren.

Daß dieses Nationalstaatsprojekt auch die Vorstellung von den Indianern prägte, wurde besonders Ende der sechziger Jahre deutlich, als Bauernaufstände im Süden Perus in Lima heftige Diskussionen über die Indianer auslösten. Wichtigster Protagonist bei diesen Diskussionen war die 1867 gegründete «Sociedad Amiga de los Indios», deren Köpfe neben dem bei den Aufständen getöteten Juan Bustamante José Miguel Medina und Manuel Amunátegui waren, welche 1871 zu Schlüsselfiguren bei der Gründung des Partido Civil werden sollten.

Die «Sociedad Amiga de los Indios» verstand sich als eine Organisation, die die Indianer gegen die Ausbeutung durch die Großgrundbesitzer verteidigen wollte. So betonte sie in ihrem Programm, das eine Art offener Brief an die Indianer war, daß diese gleichberechtigte und freie Bürger seien.<sup>3</sup>

Sie beklagte, daß die Indianer nichtsdestotrotz Opfer einer Vielzahl von «Mißbräuchen» seien. Es sind vor allem sieben Punkte, die für die «Sociedad Amiga de los Indios» unvereinbar mit den republikanischen Gesetzen Perus waren. Erstens würden Indianer zur Arbeit gezwungen und für ihre Arbeit nicht entlohnt. Zweitens müßten sie Abgaben und Steuern zahlen, die längst abgeschafft und verboten seien. Drittens würde ihnen ihr Land abgenommen oder zu einem Preis abgekauft, dem sie nicht zustimmten. Viertens würden Indianern ihre Kinder geraubt, um sie als Dienstpersonal einzusetzen. Fünftens würden Indianer unter Zwang ins Heer eingezogen und müßten durchziehende Heeresteile unentgeltlich verpflegen und anderweitig unterstützen. Sechstens müßten sie profane oder religiöse Feste durch unbezahlte Arbeit oder finanziell unterstützen. Und siebtens würde ihnen vorgeschrieben, für wen sie bei den Wahlen zu stimmen hätten.

Diese sieben Punkte machen deutlich, daß die Verteidigung der Indianer durch die «Sociedad Amiga de los Indios» eine Anklage gegen die traditionelle Gesellschaftsstruktur der Anden war. Unbezahlte und erzwungene Arbeit, Menschenraub und

---

<sup>3</sup> Sociedad Amiga de los Indios: «El directorio de la Sociedad Amiga de los Indios a sus amigos», in: *El Comercio*, Lima, 11. 9. 1867, S. 2.

gesetzlich nicht legitimierte Abgaben paßten nicht in das Bild eines modernen Staatswesens. Für diese Mißstände machte man aber nicht das republikanische System verantwortlich, sondern das Militär und verschiedene Funktionsträger in den ländlichen Regionen, deren lokale Machtstellung der neuen Oberschicht ein Dorn im Auge war. Der Diskurs über die Bauern diente so der Kritik an den politischen Gegnern. Er war gegen die Caudillos des Landesinneren gerichtet, welche die Vormachtstellung der neuen Oberschicht nicht akzeptieren wollten. Die Auseinandersetzung mit den Bauern sollte die Herrschaftsansprüche gegenüber den lokalen Potentaten legitimieren.

Der Diskurs über die Indianer kritisierte aber nicht nur die Ausbeutung der Indianer, er kritisierte auch die Indianer selbst. So bemängelt das Programm der «Sociedad Amiga de los Indios» eine Vielzahl von tatsächlichen oder vermeintlichen Eigenschaften der Indianer. Die «Sociedad Amiga de los Indios» forderte, daß die Indianer viel arbeiten und sparsam sein sollten, damit sie sich kleiden, ihre Kinder erziehen und sich im Krankheitsfall medizinisch behandeln lassen könnten. Die Indianer sollten zudem ihre Feste nicht feiern, da dies eine unnötige Geldausgabe sei, die nur zu Ausschweifungen, Trunkenheit und Verrohung führe. Die Indianer sollten Spanisch lernen und darauf achten, daß ihre Kinder kastilisch Lesen und Schreiben lernten. Sie sollten auf die Sauberkeit ihrer Kleidung, ihrer Unterkünfte und ihrer Ernährung achten. Und schließlich sollten sie Verträge einhalten und keine Streitigkeiten vor Gericht austragen. Nur jene Indianer, die diese Forderungen erfüllten, würden von der «Sociedad Amiga de los Indios» bei Beschwerden gegenüber der Obrigkeit unterstützt.

Dieser Forderungskatalog zeigt, daß die «Sociedad Amiga de los Indios» nicht der Auffassung war, daß die Indianer vollwertige Menschen seien. Die «Sociedad Amiga de los Indios» verlangte vielmehr, daß die Bauern sich als kulturelle, als sozioökonomische und als politische Subjekte den europäisch-bürgerlichen Normen anpaßten. Sie sollten als kulturelle Subjekte spanisch lernen, ihre Kinder zur Schule schicken und ihre traditionellen Feste nicht feiern. Als sozioökonomische Subjekte sollten sie den bürgerlichen Idealen von Fleiß, Sparsamkeit und Sauberkeit folgen. Und als politische Subjekte sollten sie sich als loyale Staatsbürger erweisen, indem sie Verträge einhielten, nicht stahlen und den amtierenden Präsidenten unterstützten.

Somit war die Verteidigung der Indianer durch die «Sociedad Amiga de los Indios» an die Bedingung geknüpft, daß die Indianer all das aufgeben, was sie in den Augen der «Sociedad Amiga de los Indios» erst zu Indianern machte. Die Indianer sollten aufhören, Indianer zu sein. Dann, so das Versprechen, würde man sie auch gegen die extreme Ausbeutung in Schutz nehmen. Sowohl die Ausbeutung der Indianer als auch die vermeintlichen Eigenschaften und Gewohnheiten der Indianer



widersprachen dem Modernisierungsmodell der «Sociedad Amiga de los Indios». Für sie war eine moderne peruanische Nation nur ohne andine Kultur und ohne die Exzesse der präkapitalistischen Ausbeutung denkbar. Die «Sociedad Amiga de los Indios» ging dabei davon aus, daß nicht nur das Ende der Ausbeutung, sondern auch die Beseitigung der andinen Kultur eine Befreiung der Indianer darstellte. Das Modernisierungsprogramm der neuen Oberschicht führte die «Sociedad Amiga de los Indios» also auf zwei Wegen zur Thematisierung der Indianer: Zum einen kritisierte die «Sociedad Amiga de los Indios» die Oberschicht der Anden als brutal und rückständig und wurde in diesem Sinn zu einem Anwalt der Bauern, zum anderen kritisierte sie aber auch die Bauern, da sie in ihnen unzivilisierte und unmündige Menschen sah.

Auch für Manuel Pardo, den späteren Vorsitzenden des Partido Civil und Präsidenten Perus, waren die Bauernaufstände im Süden Perus Anlaß, sich ausführlich zur Bauernfrage zu äußern.<sup>4</sup> Pardo sah in den Bauernaufständen eine Folge der ökonomischen Unterentwicklung der Andenregionen. Pardo sprach sich explizit dagegen aus, die Bauernaufstände als rein militärisches Problem zu betrachten, und er sah auch in Gesetzen, welche die Indianer vor bestimmten Ausbeutungsformen schützen sollten, keine Lösung. Für ihn war die Indianerfrage vor allem ein ökonomisches Problem, das durch die ökonomische Entwicklung der Andenregionen gelöst werden konnte.

Den entscheidenden Entwicklungsschub erhoffte Pardo sich vom Bau von Eisenbahnen, die die Andenregionen mit der Küste Perus verbinden sollten. Schon Anfang der sechziger Jahre hatte Pardo geschrieben, daß die Eisenbahn eine moralische und intellektuelle Revolution in den seines Erachtens rückständigen und ignoranten Massen ausüben werde, da die Eisenbahn die Bevölkerung erziehe und zivilisiere.<sup>5</sup>

Alle Grundschulen Perus könnten die Eingeborenenbevölkerung in einem Jahrhundert nicht so viel lehren wie die Lokomotive in zehn Jahren,<sup>6</sup> so daß ohne Eisenbahnen die Zivilisation nur sehr langsam voranschreiten würde.<sup>7</sup> Für Pardo war die Zivilisierung der Indianer ein Problem des ökonomischen Modernisierungsprozesses. Die wichtigsten Maßnahmen zur Modernisierung des Landes wie

---

<sup>4</sup> Manuel Pardo: *Algunas cuestiones sociales con motivo de los disturbios de Huancané: al soberano Congreso*, Lima 1867.

<sup>5</sup> Manuel Pardo: «Estudios sobre la provincia de Jauja», in: *La Revista de Lima*, Bd. 1, Lima 1860, S. 350.

<sup>6</sup> Manuel Pardo: «Estudios sobre la provincia de Jauja», in: *La Revista de Lima*, Bd. 1, Lima 1860, S. 19.

<sup>7</sup> Manuel Pardo: «Ley general sobre ferrocarriles», in: *La Revista de Lima*, Bd. 3, Lima 1861, S. 102.

Eisenbahnbau, europäische Einwanderung, Stabilisierung des Zentralstaates und Ausbau des Bildungssystems waren daher für Pardo auch die entscheidenden Maßnahmen zur Zivilisierung der Indianer.

Zivilisierung der Indianer bedeutete Akkulturation an das europäische Kulturideal, welches die neue Oberschicht vertrat. Für sie war Modernität unvereinbar mit der andinen Kultur. Sprache, Kleidung, Verhalten, Traditionen usw. der Indianer waren für die neue Oberschicht rückständig und hatten keinen Platz in dem Peru, das sie anstrebte. Dieses negative Bild der andinen Kultur ergab sich einerseits aus der Fixierung auf das europäische Nationalstaatsmodell, andererseits aber findet sich in ihm die traditionelle Verachtung der peruanischen Oberschicht gegenüber den Indianern. In diesem Punkt unterschied sich die neue Oberschicht keineswegs von den andinen Großgrundbesitzern.

Das Bild der Indianer, das sich in den Jahren vor dem Pazifikkrieg entwickelte, war ambivalent. Man sah in den Indianern sowohl Opfer vormoderner Ausbeutungsformen als auch Träger einer rückständigen Kultur. Modernität bedeutete die Überwindung sowohl der Ausbeutungsformen als auch der indianischen Kultur. Dieses Programm findet sich schon in den Jahren vor dem Pazifikkrieg in einer Vielzahl von essayistischen und belletristischen Arbeiten.<sup>8</sup>

Trotz der Verachtung der andinen Kultur sahen sich die Autoren dieser Arbeiten als Beschützer der Indianer. Denn erstens bedeutete für sie Modernität das Aufbrechen der traditionellen Wirtschafts- und Ausbeutungsformen in den Anden. Und zweitens galt ihnen die Überwindung der andinen Kultur als ein Fortschritt, den in ihren Augen auch die Indianer begrüßen mußten.<sup>9</sup>

Die in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts entwickelte Vorstellung, andine Kultur und Moderne seien unvereinbare Gegensätze, prägte die Diskussion über die Indianer bis in die zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts. So findet sich z. B. bei González Prada eine Vielzahl von Argumenten, die schon die «Sociedad Amiga de los Indios» und Manuel Pardo entwickelt hatten. Auch González Prada kritisierte die Stellung der Indianer in den Anden als unvereinbar mit der republikanischen Staatsform Perus. Er schrieb, daß im Landesinneren ein «Feudalregime» bestehe, in

<sup>8</sup> Siehe: Ulrich Mücke: «Civilismo und Ethnizität in Peru: Rassendenken und Modernisierung im frühen Civilismo (1859-1879)», Hamburg 1993 (unveröffentlichte Magisterarbeit).

<sup>9</sup> Dieses Selbstbild ist in der Literatur häufig übernommen worden, so daß sowohl die «Sociedad Amiga de los Indios» als auch die belletristischen Arbeiten jener Zeit trotz ihrer Verachtung der andinen Kultur als indigenistisch bezeichnet wurden. Siehe zur Belletristik: Efraín Kristal: *Una visión urbana de los Andes: génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú, 1848-1930*, Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1991, S. 77-92. Zur «Sociedad Amiga de los Indios» siehe Emilio Vásquez: *La rebelión de Juan Bustamante*, Lima: Juan Mejía Baca, 1976, S. 19.

dem die Gesetze Perus keine Gültigkeit hätten, da dort die Großgrundbesitzer nach ihrem Gutdünken entscheiden würden.<sup>10</sup>

González Prada kritisierte nicht nur die uneingeschränkte Macht der Großgrundbesitzer und die Ausbeutung der Indianer, er kritisierte auch die Indianer selbst. So sprach er von der «Niedergeschlagenheit der Eingeborenenrasse» und meinte, daß die Lage der Indianer sich erst ändern werde, wenn diese ihre «Männlichkeit» zurückgewonnen hätten.<sup>11</sup> Die Indianer müßten das Geld, das sie für Alkohol und ihre Feste verschwendeten, für Gewehre und Patronen ausgeben, wenn sie ihre Lage verbessern wollten. Auch González Prada sah in den Indianern unmündige Menschen, denen es an Selbständigkeit und Selbstbewußtsein mangelte und die sich daher in unsinnige Feste und Alkoholgelage stürzten.

Den Grund für diesen bedauernswerten Zustand sah González Prada in der sozialen und ökonomischen Situation. Nicht die Erziehung, sondern nur die Veränderung der sozioökonomischen Bedingungen könne die Lage der Indianer verbessern. Dieselbe Argumentation hatte mehr als vierzig Jahre vor González Prada schon Manuel Pardo vertreten. In seiner Analyse der Provinz Jauja schrieb er:

Sólo mejorando su condición material puede dárselos [a los indios; U. M.] esos principios de dignidad e independencia personal sin los que jamás pueden ser otra cosa que ilotas miserables, pecheros adictos a la tierra e instrumentos ciegos de todo el que alce un palo para mandarlos.<sup>12</sup>

Aber González Prada hatte im Gegensatz zu Manuel Pardo nicht die Hoffnung, daß Peru sich zügig modernisieren werde. So beklagte González Prada die Ausbeutung der Indianer, entwickelte aber kein politisches Projekt, das diese Ausbeutung hätte überwinden können.

Ein solches Projekt zum Schutz der Indianer entstand 1909 mit der «Asociación Pro-Indígena». Die «Asociación Pro-Indígena» war eine philanthropische Organisation, welche die Ausbeutung der Indianer anprangerte und versuchte, den Indianern in konkreten Fällen zu helfen. Ihre Mitglieder kamen vor allem aus dem städtischen Kleinbürgertum und der Intelligenz. Auch bei ihnen findet sich die beschriebene ambivalente Vorstellung von den Indianern. Auf der einen Seite wurden die Indianer bedauert, weil sie ausgebeutet wurden, auf der anderen Seite wurden sie verachtet, weil sie als unzivilisiert galten. José Angel Escalante schrieb, die jahrhundertelange Unterdrückung habe die Indianer zu Idioten gemacht, Dora Mayer nannte die

<sup>10</sup> Manuel González Prada: *Obras*, Bd. 3, Buch 5, Lima: Copé, 1988, S. 204.

<sup>11</sup> Manuel González Prada: *Obras*, Bd. 3, Buch 5, Lima: Copé, 1988, S. 208-209.

<sup>12</sup> Manuel Pardo: «Estudios sobre la provincia de Jauja», in: *La Revista de Lima*, Bd. 1, Lima 1860, S. 394.

Indianer eine «rückständige und versklavte Rasse», und Pedro Zulen sprach von der «geringen Intelligenz» der Indianer.<sup>13</sup>

Zur Lösung des Indianerproblems schlugen auch die Mitglieder der «Asociación Pro Indígena» vor allem bildungspolitische und ökonomische Maßnahmen vor. Einige Autoren radikalisierten die Diskussion um die Landverteilung in Peru. Hatte selbst González Prada nur davon gesprochen, daß den Indianern nicht noch mehr Land abgenommen werden sollte, so forderte Zulen nun die Enteignung von Großgrundbesitzern, welche die Bauern besonders brutal ausbeuteten. Das enteignete Land sollte nicht den Bauern selbst zur Verfügung gestellt werden, sondern vom Staat an die Bauern verpachtet werden. Dieses Verfahren garantiere, daß die Indianer das Land nicht wieder an die Großgrundbesitzer verlören.<sup>14</sup> Dieser Vorschlag zeigt, daß Zulen nicht glaubte, daß die Indianer selbst in der Lage sein würden, die seines Erachtens notwendige Landreform zu vollziehen. Auch für Zulen waren die Indianer eine passive Masse, der es — wie González Prada formuliert hatte — an «Männlichkeit» mangelte, um ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen.

Die Diskussion über die Indianer war von der «Sociedad Amiga de los Indios» bis zur «Asociación pro Indígena» geprägt von der Vorstellung, daß andine Kultur und Moderne einen Gegensatz bilden. Die Autoren, die die Indianerfrage diskutierten, sahen im Indianer das Gegenteil von dem Bürger, den sie sich als Einwohner Perus wünschten. Daß die Indianer nicht dem bürgerlichen Menschenideal entsprachen, wurde in der Regel mit der jahrhundertlangen Unterdrückung der Indianer erklärt. Und so sah man in der Überwindung der andinen Wirtschaftsstrukturen eine doppelte Modernisierung. Nicht nur die andine Wirtschaft würde modernisiert, sondern auch die Indianer, da sie zu Bürgern werden würden. Während die neue Oberschicht vor dem Pazifikkrieg Peru vor allem durch Eisenbahnbau, europäische Einwanderung und bildungspolitische Maßnahmen modernisieren wollte, richteten die Intellektuellen der Mittelschicht zu Beginn des 20. Jahrhunderts ihren Blick verstärkt auf die Landverteilung. Da man die Indianer aber für unmündige Menschen hielt, sahen auch die radikalsten Landreformvorschläge nicht vor, daß das Land direkt an die Bauern verteilt werde.

In den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts schlug die Diskussion über die Indianer neue Wege ein. Einer dieser Wege war der *indigenismo*, der ein völlig neues Bild der Indianer entwarf. In Valcárcels «Tempestad en los Andes» werden die Indianer als disziplinierte, entscheidungsfreudige, mutige und charakterstarke

<sup>13</sup> Zitiert nach: Wilfredo Kapsoli: *El pensamiento de la Asociación Pro Indígena*, Cusco: Centro de Estudios Andinos «Bartolomé de las Casas», 1980, S. 1, 2 und 26.

<sup>14</sup> Zitiert nach: Wilfredo Kapsoli: *El pensamiento de la Asociación Pro Indígena*, Cusco: Centro de Estudios Andinos «Bartolomé de las Casas», 1980, S. 43-44.

Menschen beschrieben, die ihr Schicksal in die eigene Hand nehmen. Diese Darstellung unterschied sich deutlich von den bis dahin üblichen Beschreibungen der Indianer als unselbständige Menschen. Gleichzeitig steigerte der *indigenismo* die Kritik an der Ausbeutung der Indianer in eine Ablehnung des europäischen Kultureinflusses in Peru. Valcárcel kritisierte die Verbindung der andinen und europäischen zu einer peruanischen Kultur mit dem Argument, daß eine solche Verbindung die Kulturen deformiere.<sup>15</sup> Auf die Verachtung der andinen Kultur durch die Modernisierer antwortete Valcárcel mit einer Idealisierung der andinen Kultur.<sup>16</sup>

Während die Modernisierungsprojekte bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts eine peruanische Nation ohne andine Kultur forderten, sehnte sich der *indigenismo* nach einer Nation, die ausschließlich von der andinen Kultur geprägt sein sollte. Auch der *indigenismo* der 20er Jahre überwand also nicht die Vorstellung, Moderne und andine Kultur seien antagonistische Gegensätze. Er ersetzte lediglich die Ablehnung der andinen durch die Ablehnung der europäischen Kultur und blieb daher ein Gestus, der die Größe der andinen Kultur betonte, ohne aber sagen zu können, welche Rolle diese Kultur im Peru des 20. Jahrhunderts spielen sollte.

Den anderen neuen Weg in der Indianerdiskussion schlug José Carlos Mariátegui ein. In seiner Vision eines sozialistischen Perus versöhnten sich die unterschiedlichen Kulturen des Landes, verbinden sich Tradition und Moderne. Mariátegui entwickelte sowohl ein neues Bild von den Indianern als auch eine neue Vorstellung von Modernisierung. Dadurch konnte er schließlich auch zu einer neuen Vorstellung von der peruanischen Nation gelangen.

Das Indianerbild Mariáteguis folgte zunächst in verschiedenen Punkten den zeitgenössischen Auffassungen. Die Indianer wurden sowohl als biologische Rasse, als soziale Schicht und als kulturelle Gruppe gesehen. Die Zugehörigkeit zu einer biologischen Rasse hatte für Mariátegui wie für seine peruanischen Zeitgenossen im Gegensatz zur Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht und einer kulturellen Gruppe keinerlei Bedeutung. Sie bestimmte das Verhalten der Indianer nicht. Die Indianer waren in Mariáteguis Augen vielmehr durch ihre soziale Stellung und ihre Kultur geprägt. Indianer waren — nach dieser Auffassung — die Unterschichten der ländlichen Regionen, die der autochthonen Kulturtradition verbunden waren. So führe

---

<sup>15</sup> Luis E. Valcárcel: *Tempestad en los Andes*, Lima: Universo, 1972, S. 107.

<sup>16</sup> Die Vorstellungen Valcárcels waren dabei allerdings deutlich von europäisch-bürgerlichen Normen geprägt. Seine positive Darstellung der Indianer schrieb diesen eben jene Eigenschaften zu, die erst mit dem Aufstieg des Bürgertums an Ansehen gewonnen hatten (Selbständigkeit, Entscheidungsfreude, Mut, Disziplin usw.).

z. B. sozialer Aufstieg oder der Umzug in die Stadt zum Verlust der indianischen Verhaltensweisen und Gewohnheiten.<sup>17</sup>

Das Neue an Mariáteguis Indianerbild war seine vom *indigenismo* der 20er Jahre beeinflusste positive Einschätzung der indianischen Kultur. Mariátegui meinte zwar auch, daß die Ausbeutung der Indianer zu Rückständigkeit und Ignoranz unter ihnen geführt habe. Aber Mariátegui sah gerade in den traditionellen Wirtschaftsformen der indianischen *comunidades* jene Tugenden der Zusammenarbeit entwickelt, die ihm für die Veränderung Perus von zentraler Bedeutung erschienen. Mariátegui meinte also nicht, daß die Indianer erst verändert bzw. zivilisiert werden müßten, damit die notwendigen Transformationen zur Modernisierung Perus vollzogen werden könnten. Mariátegui sah im Gegenteil die mit der andinen Kultur verbundene Tradition des gemeinschaftlichen Besitzes und der gemeinschaftlichen Arbeit als Voraussetzung für die sozialistische Modernisierung des Landes. Die Indianer präsentierten bei Mariátegui Tradition und Moderne zugleich. Ihre Arbeitsformen waren für ihn sowohl präfeudal als auch postkapitalistisch.

Die Formen wirtschaftlicher Gemeinschaftsarbeit werden bei Mariátegui nicht als soziales, sondern als kulturelles Phänomen verstanden. Sie sind für Mariátegui eine Tradition, die die Indianer aus präkolumbischer Zeit bewahrt haben und die sie gegen alle Angriffe des Individualprinzips verteidigen. Wenn Mariátegui also erklärte, das Indianerproblem sei ein Landproblem, so reduzierte er die Problematik nicht auf die Ökonomie. Denn die Lösung des Landproblems band er eng an die kulturspezifischen Wirtschaftsformen. «El problema» — schrieb Mariátegui — «no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo.»<sup>18</sup>

Mariátegui begründete sein Landreformkonzept mit den spezifischen Wirtschaftsformen der Indianer. So forderte er für die Anden die Überführung des Großgrundbesitzes in Kooperativen, während er für die Küste, wo die Tradition des gemeinschaftlichen Wirtschaftens verloren gegangen sei, Individualisierung des Grundbesitzes und Arbeiterrechte für die Landarbeiter forderte.<sup>19</sup> Dort, wo die Bauern nur Bauern waren, war für Mariátegui der Weg zum Sozialismus mit Steinen gepflastert. Dort, wo die Bauern Indianer waren, gab es die goldene Brücke von der *comunidad* zur Kooperative. So stilisierte Mariátegui die Indianer zu einer Art sozialistischer Idealmenschen, die aufgrund ihrer Kultur schon jene kommunistischen Eigenschaften

---

<sup>17</sup> José Carlos Mariátegui: «El problema de las razas en la América Latina», in: José Carlos Mariátegui: *Ideología y Política*, Lima: Amauta, <sup>13</sup>1981, S. 79-80.

<sup>18</sup> José Carlos Mariátegui: «El problema de las razas en la América Latina», in: José Carlos Mariátegui: *Ideología y Política*, Lima: Amauta, <sup>13</sup>1981, S. 84.

<sup>19</sup> José Carlos Mariátegui: «El problema de las razas en la América Latina», in: José Carlos Mariátegui: *Ideología y Política*, Lima: Amauta, <sup>13</sup>1981, S. 42-43.

besaßen, die — nach marxistischer Lehre — die Arbeiterschaft sich erst im proletarischen Klassenkampf aneignen mußte.

Während Mariáteguis Indianerbild dem des *indigenismo* der 20er Jahre recht nahe stand, beurteilte er die kapitalistische Modernisierung völlig anders als der *indigenismo*. Mariátegui begrüßte diese Modernisierung aus vollem Herzen und bedauerte lediglich, daß sie sich in Peru so zaghafte vollziehe. Diese Einstellung entsprach dem damaligen marxistischen Weltbild, demzufolge der historische Prozeß einen sich dialektisch vollziehenden Fortschritt darstellte und Modernisierung daher prinzipiell als Fortschritt zu sehen war. Mariátegui sah im Kapitalismus den Agenten, der die feudalen Strukturen in den Anden aufbrechen würde. Dies hielt Mariátegui für einen Fortschritt, und so kritisierte er an der peruanischen Bourgeoisie nicht, daß sie den Kapitalismus in Peru entwickle, sondern daß sie dies zu zögerlich und unentschlossen tue.<sup>20</sup>

Da die marxistische Theorie in den Unterdrückten die Protagonisten der Zukunft erkannt zu haben glaubte, ermöglichte sie es Mariátegui, die Unterschichten nicht mehr als Opfer, sondern als Träger der Moderne zu sehen. Er lobte die «Fähigkeiten der Indianer, sich an den Fortschritt und an die modernen Produktionstechniken» anzupassen.<sup>21</sup> Die Indianer wurden durch diese Vorstellung von Moderne sowohl zu Gewinnern der Moderne (da der Kapitalismus die feudale Ausbeutung bekämpfte) als auch zu Protagonisten der Moderne (da sie eine der Klassen/Rassen waren, die den Feudalismus und Kapitalismus überwinden würden). Mariátegui führte in Peru so einen Begriff von Moderne ein, welcher sich nicht mehr nur auf das städtische Bürgertum bezog. Da er auch die städtischen und ländlichen Unterschichten als Träger der Moderne faßte, beinhaltete seine Verteidigung der Moderne nicht mehr die Verachtung der andinen Kultur. Gleichzeitig führte das positive Bild der Indianer nicht zur Ablehnung der Moderne wie beim *indigenismo* der 20er Jahre, da die Indianer nun selbst als Teil der Moderne verstanden wurden. Bezüglich der Indianer als sozialer und kultureller Gruppe löste Mariátegui so den Widerspruch von Tradition und Moderne auf. Die Indianer verkörpern bei ihm sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft.

Mariáteguis Auseinandersetzung mit der andinen Kultur führte ihn zu einem neuen Verständnis der peruanischen Nation. Für Mariátegui war die peruanische Nation von drei Traditionen geprägt: der präkolumbisch-indianischen, der spanisch-kolonialen

<sup>20</sup> José Carlos Mariátegui: «El problema de las razas en la América Latina», in: José Carlos Mariátegui: *Ideología y Política*, Lima: Amauta, <sup>13</sup>1981, S. 32.

<sup>21</sup> José Carlos Mariátegui: «El problema de las razas en la América Latina», in: José Carlos Mariátegui: *Ideología y Política*, Lima: Amauta, <sup>13</sup>1981, S. 28.

und der republikanisch-bürgerlich-kapitalistischen.<sup>22</sup> Mariáteguis Vision einer sozialistischen Nation kann daher als die Verschmelzung dieser drei Traditionen zu einer einzigen nationalen Tradition verstanden werden. Dies bedeutet, daß die drei Traditionen bei der Bildung einer sozialistischen Gesellschaft einerseits überwunden werden, daß sie andererseits aber die Grundlage dieser neuen Gesellschaft bilden. Mariátegui lehnte daher sowohl die Negierung des spanischen als auch die des indianischen Erbes ab und kritisierte jene, die Peru entweder als spanische oder als indianische Nation definierten. Die Reduzierung Perus auf die spanische Erbschaft übersehe, so Mariátegui, gerade die konkrete Realität des Landes, nämlich, daß vier Fünftel der Bevölkerung Indianer seien.<sup>23</sup> In seiner Polemik mit Luis Alberto Sánchez betonte Mariátegui, daß die Bedeutung der Indianer in Peru bei der Analyse der gesellschaftlichen Realität berücksichtigt werden müsse. Dies führe nicht zu einem «exotischen» Verständnis der Nation, sondern zu einem «peruanischen».<sup>24</sup>

In derselben Auseinandersetzung betonte Mariátegui aber auch, daß er kein *indigenista* sei. Sein Ideal sei weder das koloniale noch das inkaische Peru, sondern ein integrales Peru.<sup>25</sup> Seine Abgrenzung gegenüber den Indigenisten war ebenso scharf wie seine Abgrenzung gegenüber den Hispanisten. Er kritisierte Valcárcels Ablehnung des Westens und meinte, daß die Realität, die in den letzten vierhundert Jahren entstanden sei, anerkannt werden müsse.<sup>26</sup> Nicht die spanische Erbschaft, sondern die Erbschaft des Feudalismus sei abzulehnen.<sup>27</sup> Mariáteguis Satz: «no hay peruanidad sin el indio» könnte daher durchaus ergänzt werden: «[...] y tampoco sin el criollo».

Mariáteguis Nationalismus überwand all jene Nationbegriffe, die zwar die Indianer, nicht aber die andine Kultur als Teil einer zu schaffenden peruanischen Nation sahen und die daher die Akkulturation der Indianer an ein wie auch immer verstandenes Zivilisationsmodell forderten. Mariáteguis positives Indianerbild

<sup>22</sup> José Carlos Mariátegui: «La tradición nacional», in: *Mundial*, Lima, 2. 12. 1927, in: José Carlos Mariátegui: *Peruanicemos al Perú*, Lima: Amauta, 1970, S. 121-123.

<sup>23</sup> José Carlos Mariátegui: «El progreso nacional y el capital humano», in: *Mundial*, Lima, 9. Oktober 1925, zitiert nach: José Carlos Mariátegui: *Peruanicemos al Perú*, Lima: Amauta, 1970, S. 69.

<sup>24</sup> José Carlos Mariátegui: «Indigenismo y socialismo: intermezzo polémico», in: *Mundial*, Lima, 25. Februar 1927, zitiert nach José Carlos Mariátegui: *Ideología y política*, Lima: Amauta, <sup>13</sup>1981, S. 217.

<sup>25</sup> José Carlos Mariátegui: «Réplica a Luis Alberto Sánchez», in: *Mundial*, Lima, 11. März 1927, zitiert nach José Carlos Mariátegui: *Ideología y política*, Lima: Amauta, <sup>13</sup>1981, S. 222.

<sup>26</sup> José Carlos Mariátegui: «El rostro y el alma del Tawantinsuyu», in: *Mundial*, Lima, 11. September 1925, in: José Carlos Mariátegui: *Peruanicemos al Perú*, Lima: Amauta, 1970, S. 65-66.

<sup>27</sup> José Carlos Mariátegui: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima: Amauta, <sup>47</sup>1985, S. 53.



ermöglichte es ihm, die andine Kultur als einen Teil Perus zu akzeptieren. Ob dieses Verständnis Perus auf einem Trugbild der andinen Kultur beruht und ob es nicht doch zu kurz greift, weil es die asiatische und afrikanische Tradition der peruanischen Gesellschaft übersieht, ist hier nicht diskutiert worden. Aber auch wenn Mariátegui seine Vorurteile gegenüber bestimmten Kulturtraditionen in Peru nicht überwinden konnte, so bleibt sein Verdienst dennoch, gezeigt zu haben, daß der peruanische Nationalstaat auf unterschiedlichen Kulturen aufbauen kann und daß diese Vielseitigkeit eine Chance und keine Gefahr darstellt.



Eleonore von Oertzen (Hannover)

# **Religiöses Feuer oder revolutionäre Begeisterung: mythisches Gedankengut, Religiosität und soziale Bewegung bei Mariátegui**

## **1 Vorbemerkung**

Das Thema der Religion, der religiösen Empfindungen und glaubensinspirierten Motivationen im menschlichen Leben nimmt im Werk von José Carlos Mariátegui relativ breiten Raum ein. In den sieben Jahren seines politischen und schriftstellerischen Wirkens zwischen seiner Rückkehr aus Europa 1923 bis zu seinem Tode 1930 kam er immer wieder, in unterschiedlichen Zusammenhängen, auf diese Frage zurück.

Die Verweise auf die Notwendigkeit eines Mythos, eines Glaubens, einer religiösen Idee für das menschliche, insbesondere das revolutionäre Handeln, haben in der Rezeption des Mariáteguischen Werkes ein unterschiedliches Echo gefunden, aber nur in den seltensten Fällen sind sie zum Gegenstand eingehender Diskussion gemacht worden. Zuallermeist wurden sie ignoriert. Man verwies auf Mariátegui selbst, der sein Leben vor dem Aufbruch nach Europa als seine «Steinzeit» bezeichnet hatte, und subsumierte die religiöse Schwärmerei seiner Jugendjahre unter diese Kategorie individueller Vorgeschichte (Messeguer 1974: 58; Terán 1985: 26). Soweit religiöse Elemente im Denken Mariáteguis zur Kenntnis genommen wurden, erklärte man sie mit seiner Vergangenheit oder mit seinem schweren Lebensschicksal, als eine persönliche Eigenheit, die aber der Bedeutung seiner sozialen und politischen Einsichten nichts anhaben konnte (Melis 1978: 220; Paris 1978: 137; Quijano 1981: 77). Diese Leseweisen bedurften allerdings einer entschlossenen Selbstbeschränkung, um die Vielzahl der Hinweise auf die Rolle von Religion und Mythos in den späteren Schriften Mariáteguis zu übersehen.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Quijano (1981: 42) weist darauf hin, daß es bei dem Versuch, das religiöse Element bei Mariátegui zu leugnen, sogar zu Textverfälschungen gekommen ist: der Biograph Armando Bazán (1939: 71) zitiert Mariátegui mit einer Bemerkung über das «religiöse Feuer» der französischen Arbeiter. In einer späteren Ausgabe der Biographie (1969: 56) ist an derselben Stelle von deren «sozialrevolutionären Gefühlen» die Rede.

Im Zuge der Diskussionen um eine Öffnung der kommunistischen Parteien und der Entdeckung unorthodoxer Stränge innerhalb des Marxismus erhielt Mariáteguis Beschäftigung mit dem Mythos, mit Fragen der Moral und Ethik eine neue Bedeutung: Sie konnte als Beweis für den «offenen», undogmatischen Charakter des von ihm vertretenen Marxismus ins Feld geführt werden (Ibáñez 1978: 64-67; Depaz 1991). Schließlich hat die Befreiungstheologie nicht versäumt, Mariátegui als eine Art geistigen Vorläufers für sich zu beanspruchen (Gutiérrez 1992: 42). Diese Arten der Vereinnahmung sind nicht unproblematisch, denn bei näherer Betrachtung erweisen sich Mariáteguis Ausführungen als durchaus sperrig und nicht frei von irritierenden Widersprüchen.

## 2 Religiöse Sozialisation

In der Kindheit José Carlos Mariáteguis spielte die Ausübung der katholischen Religion ohne Zweifel eine wichtige, aber nicht außergewöhnliche Rolle. Seine Mutter, eine einfache Frau, die mit ihren insgesamt drei Kindern von ihrem Mann verlassen worden war, fand Trost für ihr hartes Leben in den Riten der Kirche und der Verehrung volkstümlicher Heiliger wie Santa Rosa oder San Martín de Porras (Rouillón 1975: 46). Ein tieferes Verhältnis zur Religion bildete sich aber in dem jungen José Carlos, als er im Alter von sieben Jahren an chronischer Knochenmarksentzündung erkrankte und mehrere Monate im Hospital verbringen mußte, woran sich noch eine lange häusliche Genesungszeit anschloß. Über die Schmerzen und die Einsamkeit dieser langwierigen Krankheit tröstete sich das Kind hinweg, indem es sich in Bücher und in Phantasiewelten flüchtete (Rouillón 1975: 48-53). Eine dauerhafte Behinderung verstärkte seine nachdenklichen und einzelgängerischen Tendenzen, die stark von mystisch-religiösen Empfindungen geprägt waren. Seine ersten eigenen Schreibversuche waren religiöse Gedichte, die Schmerz, Verlassenheit und die Angst vor einem nahen Tod zum Gegenstand hatten (Rouillón 1975: 72). Ohne Zweifel hat die chronische Krankheit, die später die Amputation eines Beines nötig machen und schließlich seinen Tod verursachen sollte, Mariáteguis Lebenseinstellung nachhaltig geprägt. Die Betrachtung des Lebens als Kampf, in dem nicht der Erfolg, sondern die Tapferkeit zählt, die Bewertung der moralischen Haltung anhand der Schmerzen und Opfer, die ein Mensch erträgt, die Leidenschaft für einen Glauben «jenseits aller Vernunft» sind vor diesem Hintergrund persönlichen Leidens leicht erklärlich. Ihre Bedeutung für die Gesamtheit des Mariáteguischen Gedankengebäudes ist damit aber nicht erschöpft, dafür bedarf es einer inhaltlichen Auseinandersetzung.

### 3 Die Darstellung der Religion in den *Sieben Aufsätzen zur Interpretation der peruanischen Wirklichkeit*

An zahlreichen Stellen in Mariáteguis Schriften finden sich Hinweise auf die Bedeutung von Glaube und Bekenntnis und darauf, daß es eine religiöse Begeisterung für die Revolution, nicht die trockene Einsicht in den Gang der Geschichte sei, welche die Menschen dazu bewege, ihr Leben und ihre Gesellschaft zu verändern. Aber nur bei einigen Gelegenheiten hat sich Mariátegui in zusammenhängender Weise zum Phänomen von Religion und Gläubigkeit geäußert.

Der Essay «Der religiöse Faktor» ist einer der weniger umfangreichen, aber keineswegs der kürzeste der *Sieben Aufsätze zur Interpretation der peruanischen Wirklichkeit* (OC 2: 162-193). Mariátegui befaßt sich darin vor allem mit gesellschaftlich organisierter Religiosität, also Kirche und Kultus, in der peruanischen Geschichte. Er schildert die Identität von Staatsapparat und Kirche in der Zeit des Inkareiches und den flexiblen Umgang der Staatsreligion mit den Glaubensvorstellungen unterworfenen Völker. Die zahlreichen Lokalgöttheiten und Heiligtümer, die unter dem Schirm der inkaischen Staatsreligion fortexistiert hatten, überlebten den Zusammenbruch der Inkaherrschaft und dienten der überlebenden Landbevölkerung weiterhin als Orientierung. Im Verlaufe der Missionierung wurden sie mit katholischen Heiligen identifiziert und verschmolzen mit ihnen zu Verehrungsobjekten einer neuen Volksreligiosität. Mariátegui weist darauf hin, daß gerade der Prunk und die Betonung von Äußerlichkeiten des Rituals, wie sie der katholischen Kirche eigen sind, der indianischen Bevölkerung die Übernahme bestimmter Formen bei Beibehaltung mancher vorkolonialer Traditionen erleichterte (172). Von der Darstellung der Eroberung an jedoch wendet sich Mariáteguis Interesse vor allem den Missionaren und Kirchenmännern zu, die die katholische Religion nach Peru getragen haben. Er unterscheidet die erste Generation missionarischer Eiferer von der zweiten der etablierten Bürokraten. Im Mutterland Spanien verhalf das Gefühl der Bedrohung durch die Reformation der Gegenreformation und, in engem Zusammenhang damit, neuen Formen mystischer und schwärmerischer Frömmigkeit zum Durchbruch — einem religiösen Eifer, der zu massenhaften Ketzerverfolgungen degenerierte. Die Missionierung in den Kolonien dagegen weckte kaum heftige Emotionen: Die indianischen Ureinwohner galten als harmlose Ungläubige, für deren Bekehrung sich die Kirche zu keiner besonderen Leistung aufschwang.

Während und nach den Kämpfen um die politische Unabhängigkeit der spanischen Kolonien in Amerika arrangierte sich die Kirche mit den vorhandenen Machtverhältnissen, solange ihre wirtschaftlichen Privilegien nicht angetastet wurden. In Peru wurde die Rolle der katholischen Religion als Staatsreligion in der republikanischen

Verfassung verankert, und antiklerikale Tendenzen innerhalb des aufsteigenden Bürgertums blieben vergleichsweise bedeutungslos.

Diese religionshistorische und -soziologische Darstellung aus der Feder Mariáteguis ist differenziert und anschaulich, aber überwiegend nüchtern; ein besonderes Verhältnis des Autors zu seinem Gegenstand blitzt nur an einigen wenigen Stellen auf. So ist z. B. seine Sympathie für die großen spanischen Mystiker, die einer verknöcherten Religion noch einmal für einen kurzen Moment Leben eingehaucht haben, unverkennbar (176). Und im allerletzten Satz verläßt er die historische Analyse, um eine Prophezeiung auszusprechen: «[...] die Erfahrung der letzten Jahre hat gezeigt, daß die heutigen revolutionären und sozialen Mythen das tiefste Wesen der Menschen ebenso umfassend ergreifen können wie die alten religiösen Mythen» (193). Es sind diese sozialen und revolutionären Mythen, die uns im folgenden beschäftigen sollen.

#### 4 Glaube und Kampf

Für Mariátegui hat der Erste Weltkrieg das endgültige Urteil über die Zukunft der bürgerlichen Gesellschaft gesprochen. Die Welt ist in Bewegung geraten, die alten Werte haben ihre Bedeutung verloren, eine Rückkehr zu friedlichen Vorkriegszeiten gibt es nicht: «Das Leben besteht heute nicht mehr im Denken, sondern in der Aktion, im Kampf. Der Mensch unserer Zeit braucht einen Glauben. Und der einzige Glaube, der sein Innerstes ergreifen kann, ist ein kämpferischer Glaube. Die Zeiten des gemächlichen Lebens werden nicht zurückkehren, wer weiß, für wie lange. Das süße Leben der Vorkriegszeit brachte nur Skeptizismus und Nihilismus hervor. Und aus der Krise dieses Skeptizismus und dieses Nihilismus entspringt die harte, drängende, unerbittliche Notwendigkeit eines Glaubens und eines Mythos, die die Menschen dazu bewegen, gefährlich zu leben» (OC 3: 21-22). Es sind die Revolutionäre und Faschisten, die, Mariátegui zufolge, diese Notwendigkeit erkannt haben, während die Bourgeoisie in ihrer ganzen Schwäche dasteht, ohne Hoffnung, und ohne eine Idee, welche die Menschen bewegen könnte. Die Vernunft hat die alten Mythen beseitigt, ohne selbst an ihre Stelle treten zu können. Die Notwendigkeit des Glaubens ist für Mariátegui aber eine anthropologische Konstante, ohne Glauben kann der Mensch nicht leben bzw. seine Existenz nicht dauerhaft ertragen. «Der heutige Mensch empfindet die gebieterische Notwendigkeit eines Mythos. Der Skeptizismus ist unfruchtbar, und der Mensch kann sich mit Unfruchtbarkeit nicht abfinden.» (25).

Fruchtbarkeit ist hier allerdings nicht so zu verstehen, daß das menschliche Bemühen unbedingt von Erfolg gekrönt sein müsse. Das Leben charakterisiert sich

— Mariátegui zufolge — vielmehr dadurch, daß es in ständigem Kampf dem Tode abzutrotzen sei. Von Unamuno übernahm Mariátegui den Begriff der «Agonie», um dieses seiner Meinung nach grundlegende Phänomen zu bezeichnen. Agonie im Sinne Unamunos und Mariáteguis meint nicht Todeskampf, sondern vielmehr Kampf auf Leben und Tod, d. h. äußerste Gefahr und äußersten Einsatz. Die moralische Qualität einer Person bemißt sich nach ihrer Bereitschaft, sich diesem täglichen Kampf zu stellen und nach den Opfern, die sie für ihre Überzeugungen zu bringen bereit ist. In seiner Besprechung eines russischen Romans faßt Mariátegui diese Haltung folgendermaßen zusammen: «Keine Revolution, weder die des Christentums noch die Reformation noch die bürgerliche, hat sich ohne Tragödien vollzogen. Die sozialistische Revolution, die die Menschen zum Kampf ruft, ohne ihnen ein jenseitiges Leben zu versprechen, die von ihnen eine außerordentliche und bedingungslose Hingabe fordert, kann von diesem unerbittlichen Gesetz der Geschichte nicht ausgenommen werden. [...] Glieb [der Protagonist des Romans, E. v. O.] wäre nicht der Held, der er ist, wenn ihm sein Schicksal irgendein Opfer ersparen würde. Der Held erreicht sein Ziel immer zerfetzt und blutüberströmt: Das ist der Preis für die ganze Fülle seines Heldentums.»<sup>2</sup>

So beurteilt Mariátegui auch die Geschichte des Christentums unter dem Gesichtspunkt der Kampfbereitschaft. In einem der sehr wenigen Bibelzitate, die sich überhaupt in seinem Werk finden, verweist er, wiederum unter Hinweis auf Unamuno, auf einen kriegesischen Jesus mit dem Wort: «Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert» (OC 7: 117). Er bewundert die frühchristlichen Gemeinden wegen ihrer Bereitschaft, Verfolgung zu ertragen, und zu den wenigen positiven Aspekten, die er dem Protestantismus abgewinnen kann, gehört der Mut der Reformatoren, die für ihren Glauben die Gefahr von Exkommunikation und Scheiterhaufen auf sich nahmen. Unter den katholischen Heiligen erregen insbesondere die Mystiker, die in ihrer religiösen Praxis ein Höchstmaß an Selbstaufgabe suchten, sein Interesse und seine Sympathie.

<sup>2</sup> OC 3: 198. In einer öffentlichen Hommage an seine Frau spricht Mariátegui von seinem «blutbefleckten Lebensweg», wobei er auf die Leiden und Entbehrungen anspielt, die er selbst durchgemacht und damit auch seiner Gefährtin zugemutet hat (OC 4: 94). Blut, nicht als Lebenssaft, sondern als Zeugnis für die Aufrichtigkeit einer Überzeugung oder Lebenshaltung, und Leiden als Maßstab für moralische Größe spielen bei katholischen ebenso wie protestantischen Formen schwärmerischer Frömmigkeit eine große Rolle. Man denke an das «blutende Herz», an die sieben Schmerzen der Maria und die Kreuzesmale der Mystiker ebenso wie an protestantische Choräle («O Haupt voll Blut und Wunden») und die Verehrung der Wunden des Heilands z. B. bei der Herrnhuter Brüdergemeinde. Es wäre zweifellos interessant, Mariáteguis Sprache nach weiteren Berührungspunkten mit verschiedenen Formen religiösen Schwärmertums zu untersuchen.

Als 1923 der peruanische Präsident Leguía die Absicht äußerte, das Land dem «Heiligen Herzen Jesu» zu weihen, kam es zu heftigen Protesten seitens der Arbeiterbewegung und vor allem der Studentenorganisationen unter Haya de la Torre. Mariátegui hielt sich von dieser Auseinandersetzung fern, und es ist zu vermuten, daß er mehr als taktische Gründe dafür hatte. Es war wohl nicht nur die Einsicht in die ohne Zweifel vorhandene religiöse Bindung großer Teile der peruanischen Bevölkerung, die ihn zu der Überzeugung führte, daß dies kein geeigneter Anlaß sei, um die politische Macht in die Schranken zu fordern. Der Verdacht drängt sich auf, daß die schwärmerische Frömmigkeit, die in der Verehrung des «Heiligen Herzens» zum Ausdruck kam, Mariáteguis eigenen religiösen Bedürfnissen zu nahe war, als daß er sie in anderen hätte bekämpfen können.

Gleichwohl erhoffte sich Mariátegui von den real existierenden Formen des organisierten Christentums, d. h. von den beiden großen Konfessionen, keine Erneuerung mehr, die die Menschen beflügeln und eine gesellschaftliche Umwälzung in Gang setzen könnte. Trotz der Wandlungsfähigkeit des Christentums in seiner zweitausendjährigen Geschichte sei eine «neue Reformation» nicht zu erwarten. Der Katholizismus habe in den Mystikern der Gegenreformation seine letzte Lebenskraft verbraucht und sei zu einem Erbe des Mittelalters herabgesunken. Der Protestantismus habe seine historische Mission als Ideologie des Kapitalismus erfüllt, auch er könne keine Mobilisierungskraft für die Zukunft mehr entfalten (OC 12: 112-114). An die Stelle der Religion tritt der Mythos.

## 5 Der soziale Mythos

Der Begriff des Mythos wird von Mariátegui nirgendwo klar definiert und nicht selten synonym für Religion oder Glaube verwendet. Wenn das menschliche Bedürfnis nach einem Glauben universal ist, dann ist der Mythos der Inhalt, der dieses Bedürfnis befriedigt und der sich je nach Epoche verändern kann. Sämtliche Religionen sind so in Mariáteguis Verständnis Formen des Mythos, andererseits wird auch der Glaube an die soziale Revolution als Religion bezeichnet, wie wir noch sehen werden. Ob eine Idee zum Mythos taugt, bemißt sich nach ihrer Wirkung, entweder auf das Individuum oder auf große gesellschaftliche Gruppen, d. h. danach, ob sie das individuelle Glaubensbedürfnis befriedigen und die Massen zu gemeinsamem Handeln motivieren kann.

«Weder Vernunft noch Wissenschaft können ein Mythos sein. Weder Vernunft noch Wissenschaft können die Sehnsucht des Menschen nach dem Unendlichen stillen. Die Vernunft selbst hat den Beweis angetreten, daß sie den Menschen nicht genügt, daß nur der Mythos die kostbare Fähigkeit hat, ihr Innerstes zu erfüllen.»



(OC 3: 23). Sätze wie dieser legen die Interpretation nahe, daß Mariátegui sich mit seiner Verteidigung des Mythos in erster Linie gegen die platte Wissenschaftsgläubigkeit des Positivismus wandte, die auch in die lateinamerikanische Politik Einzug gehalten hatte.<sup>3</sup> Die Bourgeoisie ist zwischen Resignation und Nihilismus einerseits, blindem Fortschrittsglauben andererseits hin- und hergerissen. Was ihr fehlt, ist eine Idee, die zum Handeln anspornen kann. «Was heutzutage Bürgertum und Proletariat am klarsten und deutlichsten unterscheidet, ist der Mythos. Die Bourgeoisie besitzt keinen Mythos mehr. Sie ist ungläubig, skeptisch, nihilistisch geworden. [...] Das Proletariat besitzt einen Mythos: die soziale Revolution. Auf diesen Mythos bewegt es sich mit heftigem und tätigem Glauben zu. Die Bourgeoisie verneint, das Proletariat bejaht. Die bürgerliche Intelligenz vergnügt sich damit, die Methoden, die Theorie, die Technik der Revolutionäre einer rationalistischen Kritik zu unterziehen. Welch ein Mangel an Verständnis! Die Stärke der Revolutionäre liegt nicht in ihrer Wissenschaft, sondern in ihrem Glauben, ihrer Leidenschaft, ihrem Willen. Es ist eine religiöse, mystische, spirituelle Kraft. Es ist die Kraft des Mythos.» (OC 3: 27).

## **6 Der soziale Mythos bei Sorel**

Die Idee des sozialen Mythos hat Mariátegui, zusammen mit dem Begriff, von Georges Sorel übernommen. An zahlreichen Stellen seines Werkes beruft er sich ausdrücklich auf diesen französischen Theoretiker des Syndikalismus. Sorel weist auf das Problem hin, daß wir über die Zukunft nichts wissen, ja nicht einmal überzeugende Hypothesen über sie aufstellen können, andererseits aber darauf angewiesen sind, uns ein Bild von ihr zu machen, wenn wir handeln wollen, und insbesondere, wenn dieses Handeln die Gesellschaft verändern und den Lauf der Geschichte beeinflussen soll (Sorel 1981: 141). Als solche «Konstruktionen einer in ihrem Verlauf unbekannten Zukunft» dienen die Mythen, «[...] in denen sich die kräftigsten Tendenzen eines Volkes, einer Partei oder einer Klasse wiederfinden: Tendenzen, die sich unter sämtlichen Lebensumständen dem Geiste mit der Beständigkeit von Instinkten darstellen, und die den Hoffnungen nahe bevorstehender Handlung, auf die sich die Reform des Willens gründet, volle reale Anschaulichkeit verleihen.» (141). Es kommt dabei keineswegs darauf an, daß diese Bilder oder Hoffnungen im weiteren Verlauf der Ereignisse Realität werden. Sorel verweist auf die urchristlichen Gemeinden, die die unmittelbare Ankunft des Gottesreiches erwarteten, oder auf die Hoffnungen der großen Reformatoren wie Luther oder Calvin. Daß sich diese Erwartungen nicht verwirklichten, tat der erneuernden

---

<sup>3</sup> Man denke z. B. an die Mitarbeiter des mexikanischen Diktators Porfirio Díaz, die als «científicos» bezeichnet wurden.

und die bestehenden Verhältnisse radikal verändernden Wirkung ihrer Mythen keinen Abbruch (142). Für Sorel ist der zeitgenössische Mythos des Proletariats, der es zu kämpferischem gemeinsamem Handeln inspirieren kann, der Generalstreik. Der Generalstreik versinnbildlicht die Klassenspaltung der Gesellschaft in einer Zuspitzung, die Vermittlung und Versöhnung unmöglich macht. Gleichzeitig läßt er sich aus den vorhandenen Erfahrungen der Arbeitschaft mit Arbeitskämpfen extrapolieren. Er evokiert also «[...] eine Ordnung von Bildern, die imstande sind, unwillkürlich alle die Gesinnungen hervorzurufen, die den verschiedenen Kundgebungen des Krieges entsprechen, den der Sozialismus gegen die moderne Gesellschaft aufgenommen hat. Die Streiks haben im Proletariat die edelsten, tiefsten und bewegendsten Gesinnungen erzeugt, die es besitzt; der Generalstreik faßt sie sämtlich in einem Gesamtbild zusammen und verleiht eben durch ihre Zusammenstellung jeder von ihnen ein Höchstmaß an Spannkraft» (145). Deshalb ist der Generalstreik «der Mythos, in dem der Sozialismus ganz und gar beschlossen ist» (145).

Mariátegui ersetzt als Inhalt des Mythos den Generalstreik durch die soziale Revolution, ein zweifellos abstrakteres Konzept. Damit entfernt er sich von Sorel, dessen Absicht ja gerade darin bestanden hatte, mit dem Mythos des Generalstreiks den Arbeitern ein Bild vor Augen zu stellen, das sie mit den Details ihrer eigenen Erfahrungen ausfüllen konnten. Wenngleich man einräumen muß, daß Mariátegui im Gegensatz zu Sorel immerhin auf ein Beispiel, nämlich die Russische Revolution, verweisen kann, bleibt dennoch fraglich, ob damit den peruanischen Arbeitern und Bauern Material an die Hand gegeben war, um den Mythos der sozialen Revolution mit Leben zu erfüllen.<sup>4</sup>

An dieser Stelle muß gefragt werden: Was glaubten die Peruaner, auf die Mariátegui seine revolutionären Hoffnungen stützte, und wieviel wußte Mariátegui von ihrem Glauben? Wir müssen daran erinnern, daß die Inhalte und auch Formen dessen, was man heute als «Volksreligiosität» bezeichnet, im Essay über die Religion nur im Zusammenhang mit der Eroberung erörtert werden. Zum aktuellen Glauben der Landbevölkerung finden sich bei Mariátegui dagegen Bemerkungen, die eher beschwörenden als beobachtenden Charakter haben. So behauptet er: «Nicht die Zivilisation oder das Alphabet der Weißen werden die Seele des *indio* erheben; es ist der Mythos, die Idee der sozialistischen Revolution. Die Hoffnungen des *indio* sind absolut revolutionär» (OC 2: 35, Anm.). Sicherlich ging in Auffassungen dieser Art die Erkenntnis ein, daß, im Widerspruch zum von der Oligarchie gepflegten Klischee des passiven *indio*, die peruanische Landbevölkerung seit den Zeiten der Kolonial-

<sup>4</sup> Paris (1978: 136) merkt an, daß Mariátegui auf den Mythos des Generalstreiks verzichtet habe, da im Peru seiner Zeit kaum ein Proletariat vorhanden gewesen sei, das ihn sich habe zu eigen machen können.

herrschaft ihren Protest gegen Unterdrückung und Verarmung immer wieder in Aufständen zum Ausdruck gebracht hatte. Andererseits konnte Mariátegui zwar auf erste Untersuchungen der wirtschaftlichen und sozialen Strukturen indianischer Dorfgemeinschaften zurückgreifen, aber über Inhalte und Praxis der Volksreligiosität dürfte ihm nur wenig Information zur Verfügung gestanden haben, und eigene Forschungen auf dem Lande waren ihm schon durch seine Behinderung verwehrt.

Über die religiösen Praktiken der städtischen Bevölkerung, insbesondere der Bewohner von Lima, hat sich Mariátegui schon 1917 in seinem bekannten Artikel über die traditionelle Prozession des «Señor de los Milagros» geäußert (EJ 2: 139). In diesem mit einem Preis ausgezeichneten und vielfach wieder abgedruckten Artikel schwingt deutlich das Erstaunen mit, daß ein überkommener religiöser Brauch die moderne Hauptstadt so gefangennehmen und Teilnehmer wie Beobachter derart tief ergreifen konnte. Weder hier noch später jedoch fragt sich Mariátegui, was die Gläubigen jemals dazu bewegen sollte, ihre Verehrung für ein Christusbild durch den Mythos der sozialen Revolution zu ersetzen.

Auf dem Gebiet der Ökonomie oder bei der Interpretation sozialer Verhältnisse macht es gerade die — bis heute andauernde — Attraktivität des Mariáteguischen Werkes aus, daß er die «peruanische Wirklichkeit», um seinen eigenen Ausdruck zu verwenden, zum Ausgangspunkt und zur Grundlage seiner Überlegungen nahm. Im Zusammenhang mit der Erörterung des sozialen Mythos fehlen solche Verweise auf eine wie auch immer geartete Wirklichkeit. Die konkreten Glaubensinhalte religiöser Menschen sowie die Frage nach den Bedingungen, unter denen sie bereit waren, sich von überkommenen Vorstellungen zu trennen und von neuen Ideen überzeugen zu lassen, scheinen für Mariátegui nur von untergeordneter Bedeutung zu sein. Der unerbittliche Gang der Geschichte sorgt dafür, daß überkommene Glaubensvorstellungen als solche erkennbar werden und ein neuer Mythos auf der Tagesordnung steht.<sup>5</sup>

## **7 Sozialismus als Religion**

In Mariáteguis Konzeption des Glaubens steht ohnehin die Intensität der subjektiven Empfindung im Vordergrund; darin geht er so weit, daß Glaubensinhalte nicht nur vernachlässigt, sondern sogar in ihr Gegenteil verkehrt werden. So vereinnahmt er den antiklerikalen und atheistischen González Prada für die Reihen der Religiösen mit der Begründung: «Sein Atheismus ist religiös. Und er ist es ganz beson-

---

<sup>5</sup> Mariáteguis Zeitgenosse und politischer Konkurrent Haya de la Torre war wesentlich erfolgreicher in dem Versuch, an die vorhandenen Formen von Gläubigkeit in den peruanischen Unterschichten anzuknüpfen (vgl. Vega Centeno 1991).

ders dann, wenn er am heftigsten und absolutesten auftritt» (OC 2: 264). Marx bezeichnet er als eine «kämpferische Seele», die Christus vielleicht näher gewesen sei, als man dies von Thomas von Aquin sagen könne, und Rosa Luxemburg vergleicht er mit Theresa von Avila (OC 5: 44). Darin ist der Einfluß katholischer Religiosität erkennbar, in welcher die Lebensgeschichten der Heiligen als Vorbild und Ansporn eine wichtige Rolle spielen.<sup>6</sup> Von hier bis zur Erklärung des Sozialismus zur Religion ist es nur ein kleiner Schritt, und Mariátegui zögert nicht, ihn zu gehen. «Heute wissen wir, daß eine Revolution immer religiös ist. Das Wort Religion hat einen neuen Wert, einen neuen Gehalt bekommen. Es bezeichnet mehr als einen Ritus oder eine Kirche. [...] Der Kommunismus ist seinem Wesen nach religiös» (OC 2: 264). Hier geht Mariátegui über Sorel hinaus, der den Begriff «Religion» den herkömmlichen Religionen vorbehält und nur darauf hinweist, das die Mythen ebenso wie die Religion einen Platz «im Bereich des tiefen Bewußtseins» einnehmen können (Sorel 1981: 44). Für Mariátegui dagegen ist es genau die psychische Wirkung des Mythos, die ihn in den Rang einer Religion erhebt, weshalb er den genannten Satz, in dem Sorel zwischen Mythos und Religion differenziert, als Bestätigung für seine eigene Gleichsetzung beider anführt (OC 3: 28).

Obgleich der Marxismus, unter Berufung auf Äußerungen seiner Begründer, oft als grundsätzlich religionsfeindlich und atheistisch verstanden worden ist (Löwy 1990: 8-16), sind Vergleiche zwischen der Hoffnung auf die soziale Revolution und christlichem Gottesglauben nicht nur in der christlichen Arbeiterbewegung (oder heute unter den Anhängern der Theologie der Befreiung) zu finden, sondern auch bei Sozialisten, die sich selbst nicht für religiös halten. Der britische Sozialist Harold Laski (1949: 58-62) sieht, in ähnlichen Worten wie Mariátegui zwei Jahrzehnte zuvor, in der Russischen Revolution die einzige Idee, welche in der Lage sei, die nötige Zuversicht und Opferbereitschaft wachzurufen, um nach dem Grauen des Zweiten Weltkrieges eine neue Welt zu errichten. Von einem völlig anderen Standpunkt aus subsumierte der areligiöse Bertrand Russell den Kommunismus unter die «großen Religionen der Welt», die er «sowohl für unwahr, als auch für schädlich» hielt (Russell 1963: 13). André Gorz spricht von der «Verlockung» durch den «religiösen Marxismus» (1980: 294).

<sup>6</sup> Diese Vergleiche könnten allerdings auch die Funktion haben, den menschlichen und ethischen Wert des Marxismus herauszustellen und ihn gegen Vorwürfe des platten Materialismus in Schutz zu nehmen. Aber selbst dann bliebe es bezeichnend, daß Mariátegui sich auf «Agoniker» und Mystiker unter den katholischen Heiligen bezieht, nicht etwa auf tätige Sozialreformer, die die Geschichte des Christentums ja auch aufweist. Marx beschreibt er in diesem Zusammenhang als «zerquält» («atormentado»); es ist also auch hier wieder ganz besonders das Leiden, das die Nähe zu christlichen Vorbildern ausmacht.

Wenn der Glaube an die soziale Revolution einer Religion gleichkommt, ist es nicht abwegig, in den Organisationen der Arbeiterbewegung die Kirche zu sehen, mit einem Oberhaupt, Hierarchien und Riten, aber auch mit Abtrünnigen, Exkommunikation und Ketzerverfolgung. Für Gorz liegt in der Überantwortung an eine Organisation, die den «Gang der Geschichte» verkörpert, gerade die Versuchung, der er sich widersetzt (Gorz 1980: 294). Die Verlockung besteht unter anderem darin, daß selbst der Abtrünnige, der Ketzer, nicht allein ist, sondern immer noch am gemeinsamen Glauben teilhat. Ein literarisches Zitat kann dies vielleicht am besten verdeutlichen:

[...] an einem Tag im März gab es eine große Aufregung. Zellentüren klappten, auch meine wurde schließlich aufgerissen, ein Posten mit aufgelöster Miene forderte mich auf, ihm zu folgen, ich fand mich in einem großen, gut geheizten Raum des Verwaltungsgebäudes wieder, wir waren mehrere Dutzend (ich sah mich um, und wirklich, wenn man den Gefängnisdirektor und die paar Wachtposten [...] vergaß, waren wir unter uns, nur Kommunisten, kein einziger Verbrecher [...], mit denen man uns sonst zusammensteckte), mehrere Dutzend Altkommunisten [...], ich glaubte, der Krieg sei ausgebrochen, [...] ich sah nur eine solche Möglichkeit als Grund zu dieser Versammlung, aber nein, der Direktor sprach einige Sätze, er gab uns den Tod von Stalin bekannt. Eine merkwürdige Bestürzung hatte sich unserer bemächtigt, und ich sah, wie sich die Augen von Werner Kippenhaus mit Tränen füllten. Werner Kippenhaus war monatelang verhört worden — und ich bitte Sie, mir aufs Wort zu glauben und mir die barbarischen und abgeschmackten Details zu ersparen — monatelang hatte er sich geweigert, die ihm zur Last gelegten Verbrechen zu gestehen, und dann eines Tages hatte er alles zugegeben, die unwahrscheinlichsten Dinge. [...] Aber an diesem Tag im Jahre 1953, im Zuchthaus von Bautzen, hatte Werner Kippenhaus Tränen in den Augen, als er die Nachricht vom Tode Stalins hörte. Und rund um ihn herum waren alle anderen, wir alle, fassungslos. Und dann erhob sich eine Stimme in der kleinen Gruppe, eine anonyme Stimme von irgendeinem von uns, und hielt die Trauerrede für den Genossen Stalin. Und wir alle, alte Kommunisten, aus der Partei ausgeschlossen, [...] die wir die Größe Stalins, die Macht Stalins mit geschaffen hatten, wir alle, kleine Räder im riesigen Apparat der Partei, wir alle hörten uns die Trauerrede für Stalin an. Im Zuchthaus von Bautzen, an einem Tag im März, und einige sollten nicht lebend herauskommen. Dann verstummte die anonyme Stimme, ich sah Kippenhaus an, jetzt waren seine Augen trocken, sein Gesicht unbeweglich, erstarrt wie eine graue, brüchige Maske aus Bimsstein, [...] und in diesem völlig jenseitigen Gesicht begannen sich die Lippen zu bewegen, drang ein Murmeln aus dem Mund, eine Art Summen, das in der bleiernen Stille ganz deutlich war, ein Summen, das sich ausbreitete, das andere Stimmen aufnahmen, bis ernst und majestätisch das alte russische Lied erklang: «Wir haben die Besten zu Grabe getragen», und es war wie eine Befreiung gewesen, wir sangen mit fester und starker und stolzer Stimme, denn nun konnte man den Verstorbenen vergessen, einen Augenblick lang jene lange und schmutzige Ruhmesgeschichte vergessen, wir sangen jetzt für alle Toten dieser langen, blutigen Ruhmesgeschichte, die unsere Geschichte war, wir sangen vielleicht für uns selbst (Semprún 1974: 128-129).

Es ist nicht zu übersehen, daß hier eine quasi-religiöse Situation beschreiben wird. Eine Gruppe von Häretikern ist erschüttert bei der Nachricht vom Tode dessen, dem sie einst gefolgt sind und der sie später verfolgt hat. Anstatt Erleichterung zu empfinden, weinen sie. Das Lied, das sie zuerst für ihn, dann für alle Toten und

schließlich auch für sich selbst singen, versinnbildlicht die gemeinsamen Sehnsüchte und Erfahrungen, die «lange und blutige Ruhmesgeschichte», die sie trotz allem mit ihrem Verfolger verbindet: der gemeinsame Glaube an denselben Mythos.

Der erwähnte Werner Kippenhaus wird später entlassen, aber nicht öffentlich rehabilitiert, er arbeitet still im Archiv für Marxismus-Leninismus vor sich hin und klammert sich an die Hoffnung, daß es immer noch «die» Revolution zu machen gelte (130). Ganz ohne Zweifel ist er ein «Agoniker» im Mariáteguischen Sinne.

## 8 Mariátegui und die Befreiungstheologie

Nach all diesen Überlegungen kann es kaum noch überraschen, daß Mariátegui von verschiedenen Vertretern der Befreiungstheologie als Zeuge für die Möglichkeit einer Annäherung von Marxismus und Christentum angeführt wird (Gutiérrez 1992: 42; Füßel 1986: 11-12). In der Tat gibt es zwischen dieser spezifischen Interpretation der christlichen Botschaft und Mariáteguis Mythos der sozialen Revolution zahlreiche Berührungspunkte. Die von der Bischofskonferenz in Medellín 1968 formulierte «Option für die Armen» ist ein ethisch motivierter Entschluß, dessen Ernsthaftigkeit seitdem nicht selten an der Leidensbereitschaft seiner Anhänger gemessen worden ist. Er unterscheidet sich von dem von Mariátegui gegeißelten «kleinbürgerlichen Humanismus» schon dadurch, daß die Kirchenleute, die sich für diese «Option» entschieden haben, Anfeindungen, Verfolgung und sogar Lebensgefahr in Kauf nehmen, um sie in die Tat umzusetzen. Wie die Märtyrer der frühen Christenverfolgungen mit ihrer Standhaftigkeit das Überleben der jungen Religion ermöglichten, so setzten in unserer Zeit Ordensleute und Priester, von Camilo Torres bis Oscar Romero, ihr Leben ein und legen damit für diese sozial engagierte Interpretation des Christentums Zeugnis ab. Daß die Opferbereitschaft ihrer Anhänger Rückschlüsse auf die Geschichtsmächtigkeit einer Idee erlaube, ist ein Gedanke, den wir auch bei Mariátegui gefunden haben.

Der wichtigste Berührungspunkt zwischen Mariátegui und der Befreiungstheologie ist aber inhaltlicher Art: Er bezieht sich auf das Verhältnis von diesseitigen und jenseitigen Hoffnungen. Bei Mariátegui heißt es: «Ist die revolutionäre Emotion etwa nicht religiös? Im Abendland ist die Religiosität vom Himmel auf die Erde herabgestiegen. Ihre Motive sind nicht auf Gott, sondern auf den Menschen und die Gesellschaft ausgerichtet. Sie gehören nicht dem himmlischen, sondern dem irdischen Leben an» (OC3: 27, Anm.). Zum Vergleich Gustavo Gutiérrez, einer der Begründer der Befreiungstheologie: «Heil ist auch eine innergeschichtliche Wirklichkeit. Mehr noch: Erlösung als Gemeinschaft der Menschen mit Gott und Gemeinschaft der Menschen untereinander orientiert die Geschichte, verwandelt sie und bringt sie erst

zu ihrer Vollendung» (Gutiérrez 1992: 210). «Die Überwindung von Elend und Ausbeutung ist ein Zeichen für das Kommen des Reiches. [...] Der Kampf für eine gerechte Welt, in der es weder Unterdrückung noch Sklaverei, noch entfremdete Arbeit gibt, wird das Kommen des Gottesreiches anzeigen.» (230). Mit anderen Worten, das Reich Gottes wird sich nicht im Jenseits, sondern hier auf Erden verwirklichen, auch wenn menschliches Handeln dieses Ziel nie vollständig erreichen kann.

In einem weiteren entscheidenden Punkt, der eng mit dem «Ziel der Geschichte» zusammenhängt, stimmen Mariátegui und die Befreiungstheologie überein, nämlich in ihrem Verhältnis zur Säkularisierung und das heißt auch zur Trennung von Kirche und Staat, von geistlicher und weltlicher Legitimation von Machtausübung. Wir haben gesehen, daß sich Mariátegui an dem konkreten Kampf gegen die Verquickung kirchlicher und weltlicher Politik nicht beteiligt hat. Für die säkularisierenden Wirkungen der Aufklärung hat er vorwiegend abschätzige Urteile. Wissenschaft und Vernunft haben ihre historische Mission erfüllt, indem sie alte, überholte, «abergläubische» Ideen hinweggefeht haben, aber niemals versäumt Mariátegui, auf das unerfüllte Bedürfnis hinzuweisen, das sie damit dem Menschen hinterlassen. An der «Entzauberung der Welt» vermag er nur das ernüchternde, aber keinerlei emanzipatorische Element zu entdecken. Mariáteguis Lehrer González Prada hatte die Reste religiöser Sehnsucht, die auch im aufgeklärten Individuum schlummern, ironisiert: «Laßt uns für unsere augenblicklichen Überzeugungen kämpfen und sogar das Leben für sie hingeben, aber im Innersten unserer Seele sollen wir eine lächelnde Skepsis bewahren und nicht vergessen, daß wir womöglich für eine Illusion kämpfen und uns für eine Narrheit aufopfern. Großer Glaube bedarf einer gehörigen Dosis von Einfalt oder Naivität; laßt uns uns selbst glauben machen, daß wir an etwas glauben.» (González Prada, in: García o. J.: 192). Eine solche «lächelnde Skepsis» war Mariátegui fremd. Nirgendwo in seinen Schriften scheint die Möglichkeit einer fortschrittlich gesonnenen, moralisch verantwortlichen und sozial und politisch engagierten Gottlosigkeit auf, wie sie z. B. von Bertrand Russell vertreten wurde. Unglaube war für ihn gleichbedeutend mit Zynismus und «Nihilismus» und unvereinbar mit der Möglichkeit menschlicher und solidarischer Lebensformen.

Hier trifft sich Mariátegui mit der Befreiungstheologie, die das historische Faktum der Säkularisierung zwar zur Kenntnis nimmt, es aber für überwindungsbedürftig hält. Der Versuch, gesellschaftliche Verhältnisse zum Gegenstand christlichen Denkens und Handelns zu machen, ist nicht nur implizit, sondern ausdrücklich, mit einer Zurücknahme der Trennung von Kirche und Welt verbunden (Greinacher 1980: 28). Der in der «Politischen Theologie» von Karl Rahner und Johann Baptist Metz formulierte «eschatologische Vorbehalt», der Verweis darauf, daß alle realen sozialen



Verhältnisse weit vom Reiche Gottes entfernt seien, sollte die Kirche auch unter den Bedingungen gesellschaftlicher Reformen veranlassen, kritisch zu bleiben und weiterhin nach Verbesserungen zu suchen. Dieser Vorbehalt wird allerdings von der Befreiungstheologie teilweise zurückgenommen. Nicht alle Gesellschaftsformen sind gleich weit entfernt vom Gottesreich, die Kirche soll auch hier eine «Option» treffen. «Das geschichtliche Heil ist [...] konstitutives (!) Zeichen der heilschaffenden Gegenwart Gottes, die eigentliche Stätte seiner Verwirklichung und Bewahrheitung. [...] Von entscheidender Bedeutung für die Strukturierung der Geschichte — und deshalb auch für die Gestaltwerdung von Heilsgeschichte — sind die Wirtschaftsstrukturen. Das geschichtliche Heil hängt heute entscheidend von der Neugestaltung des Wirtschaftssystems ab. Eine sozialanalytisch verantwortete Alternative in diesem Bereich hat also theologische Relevanz» (Kern 1991: 366). Damit ist nicht nur festgelegt, was wahres christliches Handeln ausmacht, darüber hinaus werden konkrete gesellschaftliche Veränderungen zum Gegenstand theologischer Erörterungen anstatt demokratischer Entscheidungen gemacht. Zugleich werden politisches Engagement und Solidarität von «Nichtchristen», seien sie Angehörige anderer Glaubensrichtungen oder religionslos, unter das christliche Heilswirken subsumiert. So wie Mariátegui den Atheisten González Prada für die Seite der Gläubigen vereinnahmte, gilt den Befreiungstheologen der Beitrag von Nichtchristen zur Schaffung einer gerechteren Welt als «Annahme des Gottesreiches» (Gutiérrez 1992: 136).

Wenn wir uns unserer historischen Realität genauso kritisch zuwenden, wie Mariátegui der seinen, können wir nicht leugnen, daß der Mythos, auf den er seine Hoffnungen gesetzt hatte, nämlich der der sozialen Revolution, als massenwirksamer Glaube in einer tiefen Krise steckt. Wir müssen uns fragen, ob und inwieweit diese Krise nicht auch — und gerade — mit den religionsartigen Zügen dieses Mythos zusammenhängt. Wer von seiner Erneuerung durch ein Bündnis mit der christlichen Religion in Form der Theologie der Befreiung nicht recht überzeugt ist, wird sich fragen müssen, welche anderen Mythen jetzt an die Stelle der erschöpften treten. Zur Zeit läßt sich nur ein Konglomerat von Fundamentalismen, Nationalismen, *Corporate Identity* und dem Glauben an die übermächtigen Kräfte des freien Marktes ausmachen — eine Überzeugung, die, wie Franz Hinkelammert anschaulich dargelegt hat, oft genug selbst fanatische und fundamentalistische Züge annimmt (Hinkelammert 1993). Aber vielleicht haben wir in dieser Zeit der multiplen Mythen auch eine Chance, die sich Mariátegui nicht bot: die kreativen Möglichkeiten des Unglaubens etwas weiter auszuloten.



## 9 Literatur

- Aricó, José (Hrsg.) (1978): *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México: Siglo Veintiuno (Pasado y Presente).
- Bazán, Armando (1969): *Mariátegui y su tiempo*, Lima: Amauta (Santiago <sup>1</sup>1939).
- Depaz Toledo, Zenón (1991): «La categoría mito en la obra de Mariátegui», in: *Anuario Mariateguiano* 3/3, S. 32-55.
- Füssel, Kuno (1986): «Einleitung zur deutschen Ausgabe», in: José Carlos Mariátegui: *Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen*, Berlin; Fribourg: Argument; Edition Exodus.
- García Salvattecci, Hugo (o. J.): *Georges Sorel y J. C. Mariátegui: ubicación ideológica del Amauta*, Lima: Enrique Delgado Valenzuela.
- Gorz, André (1980): *Der Verräter*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Greinacher, Norbert (1980): *Die Kirche der Armen: zur Theologie der Befreiung*, München: Piper.
- Gutiérrez, Gustavo (<sup>10</sup>1992): *Theologie der Befreiung*, Mainz: Matthias Grünewald.
- Hinkelammert, Franz J. (1993): «Markt ohne Alternative?», in: Dirmoser, Dietmar / Gabbert, Wolfgang / Hoffmann, Bert / Koschützke, Albrecht / Meschkat, Klaus / Müller-Plantenberg, Clarita / Müller-Plantenberg, Urs / von Oertzen, Eleonore / Ströbele-Gregor, Juliana (Hrsg.): *Lateinamerika: Analysen und Berichte*, Bd. 17, Unkel/Bad Honnef: Horlemann, S. 139-143.
- Ibáñez, Alfonso (1978): *Mariátegui, revolución y utopía*, Lima: Tarea.
- Kern, Bruno (1991): *Theologie im Horizont des Marxismus*, Mainz: Matthias Grünewald.
- Laski, Harold J. (1949): *Religion, Vernunft und neuer Glaube*, Berlin: Gebrüder Weiss.
- Löwy, Michael (1990): *Marxismus und Religion: die Herausforderung der Theologie der Befreiung*, Frankfurt am Main: ISP.
- Mariátegui, José Carlos: *Obras Completas* (=OC):
- *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (=OC 2), Lima: Amauta, 1978.
  - *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (=OC 3), Lima: Amauta, 1979.
  - *Defensa del Marxismo* (=OC 5), Lima: Amauta, 1980.
  - *Signos y obras* (=OC 7), Lima: Amauta, 1978.
  - *Temas de nuestra América* (=OC 12), Lima: Amauta, 1980.
  - *Escritos Juveniles* (=EJ); *La Edad de Piedra*, 2 Bde., Lima: Amauta, 1987.

- Melis, Antonio (1978): «Mariátegui, el primer marxista de América», in: Aricó 1978: 201-225.
- Messeguer Illán, Diego (1974): *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Paris, Robert (1978): «El marxismo de Mariátegui», in: Aricó 1978: 119-144.
- Quijano, Aníbal (1981): *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui*, Lima: Mosca azul.
- Rouillón, Guillermo (1975): *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*, Lima: Arica.
- Russell, Bertrand (1963): *Warum ich kein Christ bin*, München: Szczesny.
- Semprún, Jorge (1974): *Der zweite Tod des Ramón Mercader*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sorel, Georges (1981): *Über die Gewalt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Terán, Oscar (1985): *Discutir Mariátegui*, Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Vega Centeno B., Imelda (1991): *Aprismo popular: cultura, religión y política*, Lima: Tarea; CISEPA-PUC.

Raúl Fornet-Betancourt (Aachen)

## Mariáteguische Transformation des Marxismus in Lateinamerika

### 1 Einleitung: Zur Position Mariáteguis in der Geschichte des Marxismus in Lateinamerika

Antonio Melis hat José Carlos Mariátegui als «den ersten Marxisten Amerikas»<sup>1</sup> bezeichnet. Meine Überlegungen zu Mariátegui möchte ich deshalb mit dem Zitat dieser Beurteilung einleiten, weil sie den Zusammenhang reflektiert, in dem die Frage nach Mariáteguis Verhältnis zur marxistischen Tradition bzw. nach dessen Stellung in der Geschichte des Marxismus in Lateinamerika gestellt werden soll.

Daß Mariátegui für den ersten Marxisten Amerikas gehalten wird, macht die genannte Frage keineswegs überflüssig. Denn auch die, die für die Ersten bzw. Gründer einer Denk- und Handlungstradition gehalten werden, stehen im Kontext wirkender Traditionen. Und im konkreten Fall Mariáteguis kommt noch die Tatsache hinzu, daß der Titel eines ersten Marxisten Amerikas weder sozialgeschichtlich noch ideengeschichtlich gerechtfertigt erscheint. So stellt z. B. Aníbal Quijano fest: «Mariátegui ist gewiß weder der erste noch der einzige, der vor 1930 zur Einführung des Marxismus in Lateinamerika sowie zur politischen Erziehung und Organisation der Arbeiterklasse in unseren Ländern im Rahmen des revolutionären Sozialismus beiträgt. Zur gleichen Zeit arbeiteten doch Recabarren in Chile, Codovilla und Ponce in Argentinien, Mella in Kuba, Pereyra in Brasilien; und die ersten marxistischen Gedanken waren schon vor dieser Zeit durch Rhodakanaty in kleinen Arbeiterkreisen in Mexiko im Umlauf.»<sup>2</sup>

Vor dem Hintergrund dieses sozial- und ideengeschichtlichen Befunds darf ich also die Aussage, Mariátegui sei der erste Marxist Amerikas, problematisieren, indem ich daraus die Konsequenz ziehe, daß Mariátegui nicht für den Anfang der Geschichte der Rezeption des Marxismus in Lateinamerika gehalten werden kann, und somit

---

<sup>1</sup> Antonio Melis: «Mariátegui, el primer marxista de América», in: *Casa de las Américas* 8 (1968), S. 16-31.

<sup>2</sup> Aníbal Quijano: «José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate», in: José Carlos Mariátegui: *Siete ensayos de interpretación de la realidad nacional*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977, S. XLIII. Vgl. auch Oscar Terán: «Mariátegui: decir la nación», in: *Nuestra América* 2 (1980), S. 21-46.

eben die Frage aufwerfen, wie er sich zur Rezeptionsbewegung des Marxismus in Lateinamerika verhält bzw. inwiefern sein Werk Innovation in eine bereits wirkende Tradition einbringt und so diese Tradition derart reperspektiviert, daß man im Grunde weder von bloßer Fortsetzung noch von Aktualisierung vorhandener Aspekte, sondern von einem Neuanfang sprechen muß.

Im Rahmen des vorliegenden Beitrags kann ich allerdings diese Frage nicht ausführlich behandeln. Denn hierfür müßte sowohl die sozialgeschichtliche als auch die philosophiehistorische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika von ihren Anfängen Mitte des 19. Jahrhunderts bis zu Mariáteguis Schaffensperiode eingehend rekonstruiert werden. Eine solche Aufgabe kann hier jedoch aus verständlichen Gründen nicht unternommen werden. Ich darf mich daher auf andere Untersuchungen, die ich zum Thema durchgeführt habe,<sup>3</sup> beziehen und die Frage nach Mariáteguis Position in der Geschichte des Marxismus in Lateinamerika von den Ergebnissen dieser Arbeiten her erörtern. In diesem Sinne sollen folgende Momente hervorgehoben werden:

- Seit Anfang des 20. Jahrhunderts konzentriert sich die Diskussion lateinamerikanischer Marxisten auf die Frage nach Charakter und Subjekt der sozialistischen Revolution. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Debatte mit dem kritisch-utopischen Sozialismus, mit dem Anarchosyndikalismus und mit dem Populismus, aber eben auch die etwas später ansetzende intramarxistische Diskussion um die Thesen der III. Internationalen.
- Zu der Zeit, in der Mariátegui seine politisch-organisatorische und theoretische Arbeit aufnimmt, hat sich bereits in der Rezeptionsbewegung des Marxismus in Lateinamerika eine Tendenz herausgebildet, die darum weiß, daß ein Theorieansatz nicht schon ein fertiges Programm bedeutet und daß eine wissenschaftliche Hypothese nicht mit *der* Wahrheit verwechselt werden soll. Wohl deshalb tritt diese Tendenz für eine marxistische Denkkultur ein, in der Innovation und Kreativität nicht mit einem Anathema bestraft werden. Gemeint ist die Tendenz des positiven Sozialismus um Justo, Ingenieros u. a.; jene Tendenz also, der in der Geschichte der philosophischen Rezeption des Marxismus in Lateinamerika insofern eine besondere Bedeutung zukommt, als sie den ersten kritischen, freien

---

<sup>3</sup> Vgl. Raúl Fornet-Betancourt: «Hundert Jahre Marxismus in Lateinamerika», in: *Theologie und Philosophie* 3 (1989), S. 364-383; ders.: «Marxismus und Positivismus in Lateinamerika: zur Geschichte des 'positiven Sozialismus'», in: *Dialektik* 2 (1993), S. 135-150; ders.: *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Mainz: Matthias Grünewald, 1994.

lateinamerikanischen Umgang mit der Tradition des europäischen Marxismus dokumentiert.

- In der Zeit zwischen 1923 und 1930 verzeichnet die Geschichte der Rezeption des Marxismus in Lateinamerika einen weiteren Versuch der Neudefinition, nämlich den Versuch, den Haya de la Torre unter dem Namen «marxismo vernáculo» unternimmt, worunter er die Entwicklung einer spezifischen lateinamerikanischen Form von Marxismus verstand. Trotz seines umstrittenen Charakters verdient dieser Versuch hier eine besondere Beachtung, und zwar nicht nur deshalb, weil — wie bekannt — Haya de la Torre und Mariátegui zuerst Kampfgefährten waren, sondern vor allem deshalb, weil die Überwindung der Eurozentrik im Zentrum des Versuchs von Haya steht; ein Anliegen, das Mariátegui — wenn auch anders als Haya — teilen wird.

Die angeführten drei Momente verdeutlichen, wie Mariátegui im Kontext einer Geschichte der Rezeption des Marxismus in Lateinamerika gesehen werden muß, die bereits verstanden hat, daß Rezeption nicht Repetition bedeuten muß und daß sie sich daher durchaus als Geschichte der Transformation des rezipierten europäischen Marxismus entwickeln kann. Mariátegui steht so in der Tradition eines Marxismus, der bereits angefangen hat, seine *lateinamerikanische* Gestalt zu suchen. Worin kann aber dann die besondere Bedeutung seines Werks liegen? Darin, daß er das Ringen marxistischer Methodik und Theorie um eine authentische lateinamerikanische Ausdrucksform auf ein Programm zur konsequenten Kontextualisierung und Inkulturation des Marxismus in Lateinamerika verpflichtet und somit die Grundlage dafür schafft, daß die lateinamerikanische Transformation des Marxismus weder zur Negation noch zur Auslösung, sondern eben zu einem Neuanfang des Marxismus führe, und zwar durch die Aktivierung und Reperspektivierung der methodischen Möglichkeiten der Marxschen Dialektik.

In der Geschichte des Marxismus in Lateinamerika steht so der Name Mariátegui — um auf die von mir problematisierte Formulierung von Melis zurückzukommen — zwar nicht für den ersten Marxisten Amerikas, wohl aber für den Gründer einer Transformation marxistischer Theorie, die sich als Neuanfang vollzieht und sich daher zugleich als die Tradition eines *anderen* Marxismus konstituiert. Diese Bedeutung des Werks Mariáteguis soll nun in den folgenden Abschnitten dargelegt werden. Dabei werde ich mich auf diese drei fundamentalen Aspekte beschränken: die theoretische Voraussetzung für Mariáteguis Transformation des Marxismus, die kreative Anwendung der dialektischen Methode und die Bestimmung des Marxismus als «Evangelium und Methode».

## 2 Die theoretische Voraussetzung für die Transformation des Marxismus

Die innovative Funktion des Werks von Mariátegui — wie bereits angedeutet — besteht für mich darin, daß es ein Programm zur Reinterpretation der marxistischen Theorie im historischen Kontext Lateinamerikas und insbesondere Perus darstellt. Daß Mariátegui gerade diese Aufgabe der Kontextualisierung und Inkulturation des Marxismus in Lateinamerika tatsächlich in den Mittelpunkt seines Werks stellt, zeigt aber, daß für ihn der europäische Marxismus nicht *die* marxistische Theorie darstellt, die immer und überall angewandt werden muß. Mit anderen Worten: Voraussetzung für das Programm, das in seinem Werk dokumentiert wird, ist vielmehr die Überzeugung, daß die europäische Form des Marxismus *eine* konkrete Formation bedeutet, deren praktische und begriffliche Artikulation Kontext- und Kulturbezogenheit reflektiert und welche daher weder unmittelbar noch mechanisch auf andere Regionen der Welt übertragen werden kann.

Mariáteguis Programm zur Transformation des Marxismus impliziert somit als dessen notwendige Voraussetzung das Moment der Kritik am Eurozentrismus im Marxismus. Ich darf betonen, daß ich hier die Formulierung «Kritik am Eurozentrismus im Marxismus» bewußt benutze, um damit Mariáteguis Position unmißverständlich zum Ausdruck zu bringen. Denn im Gegensatz etwa zu Haya de la Torre bedeutet für Mariátegui die Rede über die Befreiung des Marxismus aus der Dominanz eurozentrischer Denkart keine Absage an den Marxismus, da für ihn Marxismus in erster Linie ein methodischer Ansatz ist, der durchaus eine Vielfalt von Denkweisen zulassen kann. Eurozentrismus-Kritik im Marxismus ist daher für Mariátegui Ausdruck der Suche nach einem berechtigten Weg zur Bejahung der Vielfalt der Perspektiven *innerhalb* des Marxismus. Es geht um die Dezentrierung marxistischer Theorie, und zwar als Bedingung dafür, daß Marxismus als Vielfalt kreativer Marxismen existieren kann. Und eine konkrete Ausdrucksform dieser möglichen marxistischen Vielfalt ist eben der andere, transformierte Marxismus des José Carlos Mariátegui — wie die nächsten zwei Abschnitte verdeutlichen sollen.

## 3 Die kreative Anwendung der dialektischen Methode des Marxismus

Aus der Kritik am Eurozentrismus im Marxismus ergibt sich für Mariátegui die leitende Erkenntnis, daß der Verzicht auf die Übernahme der europäischen Form des Marxismus im Sinne der einzig kanonischen und zu verbreitenden Form keineswegs eine Ablehnung der Marxschen dialektischen Methode impliziert. Im Gegenteil, erst durch diesen Verzicht versetzt sich der Marxist in die Lage, die Marxsche dialektische Methode frei von den kontextuellen Hypothesen einer ihrer

möglichen Anwendungsformen zu benutzen und sie so kreativ einzusetzen bzw. fortzuentwickeln. Genau dies will Mariátegui versuchen. Exemplarische Dokumentation dieses Versuchs ist sein Hauptwerk: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

Da eine umfassende Erörterung der komplexen Anwendung der Marxschen dialektischen Methode im Hauptwerk von Mariátegui hier nicht geleistet werden kann, darf ich mich auf eine Argumentationslinie beschränken, die zwar punktuell ist — da sie ja die Dialektik zwischen Indigenismus und Sozialismus zu klären versucht —, welche aber gerade im Hinblick auf die Verdeutlichung der kreativen Anwendung der Marxschen Methode durch Mariátegui höchst repräsentativ ist.

Die Argumentationslinie, die ich hier meine, entwickelt Mariátegui vor allem im Kapitel über «Das Problem des Indios».<sup>4</sup> Ihre für die Frage des vorliegenden Zusammenhangs exemplarische Relevanz liegt meines Erachtens in dem doppelten Anliegen, dem Mariátegui dabei gerecht werden will. Einerseits will Mariátegui durch seine Argumentation die Indianerfrage marxistisch behandeln, um u. a. zeigen zu können, daß sie eigentlich in dem vom Konflikt zwischen Kapitalismus und Sozialismus bestimmten internationalen Kontext gesehen werden muß. Damit will er zugleich den regionalistischen Ansatz im Indigenismus korrigieren. Andererseits jedoch zielt Mariáteguis Argumentation darauf ab, die Indiofrage für den Marxismus zu entdecken, und zwar als Frage, deren Erörterung aus marxistischer Sicht notwendigerweise die Erweiterung des kategorialen Horizonts des Marxismus impliziert. Damit soll also der Marxismus dezentriert und eben in Richtung auf den indoamerikanischen Marxismus transformiert werden.

In diesem doppelten Anliegen der Argumentation Mariáteguis läßt sich meiner Meinung nach die einzigartige Dynamik, die seinen Versuch der kreativen Anwendung der Marxschen Methode im Ganzen trägt, auf exemplarische Weise erkennen. Denn man sieht doch, wie Mariátegui durch eindeutigen Rekurs auf die Marxsche Methode Zugang zum Problem der Indios als einer Frage ökonomisch-sozialer Ausbeutung findet und wie er sich folglich die Lösung dieser Frage nur im Rahmen einer sozialistischen Weltrevolution vorstellen kann. Zugleich jedoch erkennt man auch, wie Mariátegui im Laufe seiner Argumentation für die (nach eigenem Selbstverständnis) marxistische Formulierung der Indiofrage die Eigentümlichkeit der indianischen Wirklichkeit entdeckt. Mehr noch: seine Argumentation dokumentiert, wie die entdeckte historische Besonderheit ihn vor die Herausforderung stellt, die marxistische Theorie des Sozialismus, genauer, dessen europäische Ausdrucksform zu überprüfen. Deshalb bedeutet Mariáteguis «marxistische Lösung» der Indianerfrage,

<sup>4</sup> Vgl. José Carlos Mariátegui: *Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen*, Berlin; Freiburg (Schweiz): Edition Exodus—Argument, 1986, S. 35-47.

nämlich die Überwindung des Indigenismus durch den Sozialismus, keineswegs die Auflösung der indianischen Besonderheit in einem abstrakten und angeblich universellen Modell von Sozialismus. Seine «marxistische Lösung» impliziert vielmehr die Erfindung eines anderen Sozialismus; eines Sozialismus nämlich, der die indianische Differenz als unzurückführbare Hypothek für seine eigene konkrete Gestaltung aufnehme.

So führt die dialektische Dynamik der kreativen Anwendung der Marxschen Methode zur Transformation des Sozialismus, zur Kontextualisierung des Sozialismus in der historischen Wirklichkeit Indoamerikas. Am Ende des Versuchs der kreativen Anwendung der Marxschen Methode steht daher weder die Apologie des Dogmas noch die Reproduktion orthodoxer Vorstellung, sondern die Ankündigung der zu experimentierenden Aufgabe: «Gewiß wollen wir nicht, daß der Sozialismus in Amerika Abklatsch und Kopie sei. Er muß heroische Schöpfung sein. Mit unserer eigenen Wirklichkeit und in unserer eigenen Sprache müssen wir den indo-amerikanischen Sozialismus ins Leben rufen.»<sup>5</sup>

#### 4 Die Bestimmung des Marxismus als «Evangelium und Methode»

Bis jetzt habe ich in Mariáteguis Transformation des Marxismus eher die methodologische Dimension betont, indem ich im vorigen Abschnitt den Akzent auf die Bedeutung der kreativen Anwendung der Marxschen Methode auf die lateinamerikanische Wirklichkeit gelegt habe. Dies ist insofern richtig und berechtigt, als Mariátegui im Marxismus tatsächlich die Gültigkeit der von Marx praktizierten Methode zur historischen Gesellschaftsanalyse hervorhebt. Mariátegui war allerdings nicht nur an einem methodologisch gültigen und offenen Marxismus interessiert. Daher muß die bis jetzt dargelegte Sicht ergänzt werden. Dieser Ergänzung gilt nun der vorliegende Abschnitt. Dabei recurriere ich auf Mariáteguis Buch *Defensa del Marxismo*, um eben exemplarisch zu zeigen, wie Mariátegui in seinem Programm zur Transformation des Marxismus auch einen Weg zu gehen versucht, auf dem sich im Marxismus methodologisch-theoretische Offenheit und sichere «ideologische» Positionsbestimmung vereinbaren lassen. Mit anderen Worten: Mariátegui ist nicht an einem «ideologisch» unsicheren Marxismus interessiert, und deshalb sucht er nach einer Form von Marxismus, in der die «ideologische» Orientierung der normativen «revolutionären Idee» nicht den Tod für die methodologische theoretische Offenheit bedeuten müsse.

---

<sup>5</sup> José Carlos Mariátegui: *Ideología y política*, Lima: Amauta, 1973, S. 249.



In seinem Buch *Defensa del Marxismo* plädiert Mariátegui in der Tat für die «Gültigkeit und Aktualität einer normativen Idee» im Marxismus. Es ist die «Idee» der sozialistischen Revolution. Und daher definiert und verteidigt er den Marxismus nicht bloß als Methode, sondern eben auch als Evangelium.<sup>6</sup> Der Marxismus muß für ihn also zugleich und wesentlich ebenfalls gute Nachricht der Revolution sein. Entscheidend hierbei ist, daß für Mariátegui die in der guten Nachricht angezeigte Richtung insofern normativ für die Methode ist, als dadurch die Methode ebenfalls als Methode für revolutionäres Handeln qualifiziert wird.

Im methodologischen Marxismus, der von Mariátegui innovativ vertreten wird, muß also die latente Präsenz einer «Idee» festgehalten werden, welche die theoretische Produktion reguliert bzw. orientiert. Diese Präsenz einer «regulativen Idee» im Inneren der Methode des Marxismus hebt allerdings nach Mariátegui weder die Trennung noch die «Spannung zwischen Methode und Ideologie» auf. Denn die «Funktion der Idee» ist nicht die, der methodischen theoretischen Suche des Denkens mit einer dogmatischen Vorstellung ein Ende zu setzen. Im Gegenteil, sie soll die kreative Dimension des Denkens fördern. So schreibt Mariátegui: «Das Dogma hat den Vorteil einer Richtung, einer Landkarte: Es ist nur die Garantie dafür, daß man, in der Illusion, voranzukommen, nicht zweimal denselben Weg wiederhole oder daß man, wegen schlechter Information, nicht in einer Sackgasse stecken bleibe [...] Das Dogma ist kein Fahrplan, sondern ein Kompaß auf der Reise.»<sup>7</sup>

Daß Mariátegui die Funktion der «Idee» bzw. des «Dogmas» mit der Kompaß-Metapher umschreibt, scheint mir in der Tat ein wesentlicher Hinweis dafür zu sein, wie er selber diese Form von Marxismus vordachte, in der «Idee» und Methode bzw. theoretische Offenheit und «ideologische» Bestimmtheit Momente sind, die sich in ein ausgeglichenes Verhältnis bringen lassen. So kann die Kompaß-Metapher als repräsentativ für das angesehen werden, worum es Mariátegui auf dieser Ebene seines Programms zur Transformation des Marxismus eigentlich geht: nämlich um den Schutz der «Keimfunktion des Denkens»<sup>8</sup> vor jedem scholastischen Dogmatismus.

Vor dem Hintergrund der eben angesprochenen Ergänzung — so darf ich abschließend vermerken — wird klar, daß Mariáteguis Programm zur Transformation des Marxismus sich in einer Bewegung zur doppelten Befreiung des Marxismus verdichten muß: Befreiung des Marxismus von der Provinzialität der Eurozentrik und zugleich auch Befreiung von der Dogmatik, in die jedes Denken verfällt, das Tradition als Museum einer absoluten Wahrheit versteht.

<sup>6</sup> Vgl. José Carlos Mariátegui: *Defensa del Marxismo*, Lima: Amauta, 1967, S. 37.

<sup>7</sup> José Carlos Mariátegui: *Defensa del Marxismo*, Lima: Amauta, 1967, S. 105.

<sup>8</sup> José Carlos Mariátegui: *Defensa del Marxismo*, Lima: Amauta, 1967, S. 104.

## 5 Schlußwort

Ungeachtet aller Ambivalenz, die wir heute in Mariáteguis Programm zur Transformation des Marxismus aufdecken könnten, bedeutet doch sein Versuch der Kontextualisierung und Inkulturation des Marxismus in Lateinamerika einen immer noch gültigen Aufruf zur konsequenten Praxis einer marxistischen Denkkultur, die für ihre Entfaltung nicht auf ein gesichertes Fundament, sondern auf die offene Dialektik von Freiheit und Tradition setzt. Zudem ist eines sicher: Mariátegui hat seinen Teil getan. Und nun kommt es eigentlich darauf an, daß wir — vielleicht mit der Hilfe des Beispiels Mariátegui — unseren Teil tun.

## 6 Bibliographie

- Fornet-Betancourt, Raúl (1989): «Hundert Jahre Marxismus in Lateinamerika», in: *Theologie und Philosophie* 3, S. 364-383.
- Fornet-Betancourt, Raúl (1993): «Marxismus und Positivismus in Lateinamerika: zur Geschichte des 'positiven Sozialismus'», in: *Dialektik* 2, S. 135-150.
- Fornet-Betancourt, Raúl (1994): *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Mainz: Matthias Grünewald.
- Mariátegui, José Carlos (1967): *Defensa del Marxismo*, Lima: Amauta.
- Mariátegui, José Carlos (1973): *Ideología y política*, Lima: Amauta.
- Mariátegui, José Carlos (1986): *Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen*, Berlin; Freiburg (Schweiz): Edition Exodus-Argument, S. 35-47.
- Melis, Antonio (1968): «Mariátegui, el primer marxista de América», in: *Casa de las Américas* 8, S. 16-31.
- Quijano, Aníbal (1977): «José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate», in: Mariátegui, José Carlos: *Siete ensayos de interpretación de la realidad nacional*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, S. XLIII.
- Terán, Oscar (1980): «Mariátegui: decir la nación», in: *Nuestra América* 2, S. 21-46.

Wolfgang Fritz Haug (Berlin)

## Mariáteguis Verteidigung des Marxismus

El capitalismo ha dejado de coincidir  
con el proceso (José Carlos Mariátegui).

Da heute wieder einmal unzeitgemäße Betrachtungen als Remedium gegen einen vom «Sieg des Kapitalismus» benommenen Zeitgeist gefragt sind, sei die fragende Erinnerung auf diejenige Schrift Mariáteguis zurückgerichtet, die dem momentanen *mainstream* am meisten zuwider ist: *Defensa del marxismo*.<sup>1</sup> Aber Mariáteguis Marxismus ist nicht erst dem heutigen Zeitgeist zuwider und nicht nur dem bürgerlichen. Das bedeutete letztlich nur, daß er kein Stalinist war. Aber das Spiel wiederholte sich seitenverkehrt und in Benutzerperspektive bei Sozial- und Nationalliberalen. Um Mariátegui ehren zu können, glaubten sie, seinen Marxismus als Mißverständnis abstreifen zu müssen. Eine Regensburger Habilitationsschrift von 1988 erklärt, Mariátegui bilde seine Originalität «im Gegensatz zu [...] den marxistischen Überlegungen» aus.<sup>2</sup> Der Autor übersieht, daß Mariátegui dies *gegensätzlich innerhalb* des Marxismus tut. Er erwähnt zwar, daß Mariátegui am Kongreß von Livorno (1921) teilgenommen hat,<sup>3</sup> übergeht aber die Bekanntschaft mit dem von Gramsci geleiteten *Ordine Nuovo*. Nachdem so der «erste Marxist Lateinamerikas»<sup>4</sup> aus dem Marxismus herausbefördert ist, wird er in eine für die «lateinamerikanischen Eliten» typische Motivkombination eingedeutet: gleichzeitig *für* Modernisierung und partiell *dagegen* zu sein. Er steht nun für die «Nutzung des inkaischen Erbes für eine eigene indoamerikanische Qualität» im Zuge der «Hinwendung zur Nation» und in der Perspektive einer Auslotung der Chancen für eine «nachholende Entwicklung Perus unter der Bedingung der Abhängigkeit».<sup>5</sup> Diese

---

<sup>1</sup> José Carlos Mariátegui: *Defensa del marxismo: polémica revolucionaria*, Lima: Amauta, <sup>6</sup>1974 (Obras completas; 5). Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Schrift.

<sup>2</sup> Günther Maihold: *José Carlos Mariátegui: nationales Projekt und Indio-Problem: zur Entwicklung der indigenistischen Bewegung in Peru*, Frankfurt am Main: Athenäum, 1988, S. 98.

<sup>3</sup> Maihold 1988: 194.

<sup>4</sup> Vgl. Antonio Melis: «J. C. Mariátegui primo marxista d'America», in: *Critica Marxista* 5/2 (1967), S. 132-57.

<sup>5</sup> Maihold 1988: 490-491.

Formel soll den Schlüssel bilden, der gleichermaßen den Zugang zu Mariátegui wie zu Haya de la Torre aufschließt.

Der unbefangene Blick zurück sieht keineswegs einen Nationalisten. Die Nation wird von unten und gegen den Rassismus angepeilt. Sie wird 'marxistisch' artikuliert. Mariáteguis Projekt der peruanischen Nationwerdung beinhaltet eine soziale und antirassistische Revolution.

Frägt man nach der «Verteidigung des Marxismus» durch Mariátegui, so stößt man der Sache nach auf zwei Arten von Verteidigung. Die erste, explizite, bilden die unter diesem Titel gesammelten Artikel; die zweite, implizite, stellt sein gesamtes praktisches und theoretisches Werk dar. Dieses tritt den Beweis für jene an. In diesem zweiten Sinn sehen wir Mariátegui die Verteidigung des Marxismus gegen inhärente Schwächen desselben betreiben, vor allem gegen die Sklerose eines leeren Universalismus wie gegen die eines ökonomistischen Evolutionismus. Mariáteguis Marxismus<sup>6</sup> ist konkret eingreifendes Denken, nicht Museum. Darauf wurde reagiert, indem man ihn aus dem Marxismus hinausinterpretierte. Die Vorwürfe glichen den gegen Gramsci gerichteten. Hatte Mariátegui nicht Sorel rezipiert und Croce? Es ist, den höchst unterschiedlichen Bedingungen ihrer Länder zum Trotz, erkennbar dieselbe geschichtliche Situation und publizistische Aktualität, auf die Mariátegui in seiner *Verteidigung* und Gramsci in seinen *Gefängnisheften* eingehen. Sie haben oft dieselben Bezugspunkte. Ihre Texte kommentieren einander. Ist es teilweise identisches Material, das beide Autoren verarbeiten, so unterscheiden sich ihre Bearbeitungsweisen beträchtlich. Mariáteguis Artikel lassen sich formal mit Gramscis Artikeln aus dem *Ordine Nuovo* vergleichen; sie sind journalistisch und stellen meinungsbildende Eingriffe dar. Die Eintragungen in Gramscis *Gefängnisheften* sind fragmentierter und tragen eher den Charakter von Materialerkundungen mit experimenteller Begriffsarbeit. Wie Gramscis *Gefängnishefte* gerade in ihrer Unfertigkeit unvergleichlich dauerhafter wirken als seine früheren Artikel, so scheinen sie auch dauerhafter als Mariáteguis journalistische Arbeiten.

Es ist kein Zufall, daß der französische Herausgeber der *Siete ensayos*<sup>7</sup> und frühe Mariátegui-Forscher<sup>8</sup> derselbe Robert Paris ist, der auch Gramscis *Gefängnishefte*

<sup>6</sup> Vgl. R. Prado Redondez: *El marxismo de Mariátegui*, Lima: Amauta, 1982.

<sup>7</sup> *Sept essays d'interprétation de la réalité péruvienne*, hrsg. von Robert Paris, Paris: Maspéro, 1968.

<sup>8</sup> Vgl. etwa Robert Paris: «Mariátegui e Gobetti», in: *Quaderno 12* (1967; Torino: Centro Studi Piero Gobetti), S. 2-13; ders.: «La formazione ideologica di J. C. Mariátegui», in: S. Sechi (Hrsg.): *Dipendenza e sottosviluppo in America Latina*, Torino: Fondazione L. Einaudi, 1972, S. 371-408; Robert Paris / Manfred Kossok / Antonio Melis / Sergej Semionov / Anatoli Schulgovski / Jorge Abelardo Ramos: *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, Buenos Aires: Ediciones de Crisis, 1973.

ediert. Mariáteguis Reflexion ist wie die Gramscis zunächst durch die beiden Katastrophen herausgefordert, die der Erste Weltkrieg und die Machtergreifung des Faschismus für die internationale Arbeiterbewegung darstellten, sowie durch den Gegenpol, die in der russischen Revolution blitzartig aufscheinende Möglichkeit einer Alternative, wobei vor allem Mariátegui auch die im selben Jahr 1917 siegende mexikanische Revolution vor Augen hat. Was Gramsci und Mariátegui dann aber nicht erst für unseren Rückblick<sup>9</sup> erstaunlich aneinanderrückt, hat zu tun mit ihrer Verwurzelung in den Arbeiterbewegungen ihrer Länder, aber auch mit ihrem frühen Verschwinden, bei Gramsci in der paradoxen Form, daß sein politisches Denken sich in der Isolation des faschistischen Gefängnisses selbständig weiterentwickeln konnte, während draußen die Polarität von Faschismus und Stalinismus die Kräfte aufzog oder ins Abseits stellte. Beider Denken repräsentiert ein anderes Entwicklungspotential des Marxismus als das in der Dritten Internationale zum Zuge gekommene. Im Zuge der Wiederentdeckung des «antidogmatischen Marxismus der 20-30er Jahre»<sup>10</sup> wird es wiederentdeckt: «En este sentido, el interés por Mariátegui no es diferente del mostrado por Lukács, Korsch y Gramsci.»<sup>11</sup>

Mariáteguis *Verteidigung des Marxismus*, die den Untertitel *Polémica revolucionaria* trägt, wurde zwischen Juli 1928 und Juni 1929 geschrieben. Mariátegui plante einen zweiten Teil: *Theorie und Praxis der Reaktion*, den er aber nicht mehr selbst redigierte. — Was war das für eine Zeit, in der die unter diesem Titel gesammelten Texte verfaßt wurden? In welche Situation griffen sie ein?

Es sind die letzten «Jahre der kapitalistischen Stabilisierung» (111) vor der Weltwirtschaftskrise. Der jugendliche Revolutionarismus der Nachkriegszeit war vorbei: «nachdem Noskes Maschinengewehre in Deutschland die Macht der Bourgeoisie wiederhergestellt hatten, begann der 'Messianismus' der 'neuen Generation' sich allmählich zu beruhigen» (113). In Italien verschärfte das faschistische Regime damals die Diktatur. Am 8. November 1927 war Gramsci verhaftet worden; am 4. Juni 1928 wurde er zu 20 Jahren, 4 Monaten und 5 Tagen Gefängnis verurteilt. Mariáteguis Text weiß davon: «el equipo de intelectuales del *Ordine Nuovo* de Turín, asumió la empresa de dar vida en Italia al Partido Comunista, iniciando el trabajo político que debía costar, bajo el fascismo, a Gramsci, Terracini, etc. la condena a veinte o veinticinco años de prisión» (115). Im Januar 1929 erwirkt

<sup>9</sup> Vgl. etwa Gianni Toti: «Mariátegui, il Gramsci americano», in: *La Situazione* 25-26 (1962), S. 46-49.

<sup>10</sup> Malcolm Sylvers: «J. C. Mariátegui e l'Italia: la formazione di un rivoluzionario peruviano», in: *Movimento operaio e socialista* 21/1-2 (1975), S. 57-119; kastilisch in: Bruno Podestá / Giovanni Casetta / Antonio Melis / Robert Paris / Malcolm Sylvers (Hrsg.): *Mariátegui en Italia*, Lima: Amauta, 1981 (Biblioteca Amauta), S. 19.

<sup>11</sup> Sylvers (1975) (vgl. Anm. 10).

Gramsci die Erlaubnis, in der Zelle zu schreiben; die ersten Eintragungen seiner *Gefängnishefte* und die letzten Artikel von Mariátegui *Verteidigung des Marxismus* fallen also in dieselbe Zeit. Es war auch die Zeit, in der die Kommunistische Internationale die Taktik der Einheitsfront aufgab.

Mariátegui *Verteidigung* könnte ebenso wie Gramscis Notizen, gemessen an den rechts und links herrschenden Strömungen, als unzeitgemäße Betrachtungen bezeichnet werden, hält man sich mit Nietzsche vor Augen, daß es dem Zeitgeist nie gemäß ist, über seinen Schatten zu springen. Gramscis *Gefängnishefte* zeigen in der Tat, wie da ein Marxist über den marxistischen Schatten springt. Freilich ist die heutige Situation in mehr als einer Hinsicht grundlegend verändert. Damals konzentrierten sich die Kämpfe ganz anders, und Mariátegui konnte trotz aller Sorgen noch an die «creación positiva de la U.R.S.S.» (116) glauben. Der Stalinismus war noch latent. Die Sowjetunion verkündete «das Prinzip der legitimen Koexistenz von Staaten sozialistischer Wirtschaft mit den Staaten kapitalistischer Wirtschaft» und zeigte sich mit diesem Vorschlag «liberaler als die formell liberalen Staaten», was Mariátegui zu der Bemerkung führt, die fortschrittliche Funktion des Liberalismus sei im damaligen Geschichtsmoment auf den Sozialismus übergegangen (77).

Das Titelmotiv *Verteidigung* zeigt an, daß die Situation durch Angriffe auf den Marxismus, Absagen an seine Adresse und die Krise desselben mitbestimmt ist. Einer derer, die sogar den Untergang des Marxismus erklärten und mit herbeizuführen beanspruchten, war der heute fast nur noch von Spezialisten erinnerte Hendrik de Man (1885-1953). Vom Marxisten entwickelte er sich damals über den Antimarxismus hin zum Faschismus. In Deutschland erschien 1926 ein Buch von ihm unter dem Titel *Zur Psychologie des Sozialismus*. Auf spanisch lag von ihm vor: *Más allá del Marxismo*. Gramsci befaßte sich in seiner Zelle mit der italienischen Ausgabe *Il superamento del marxismo*.<sup>12</sup> — De Man lehrte zeitweilig in Frankfurt am Main an der Universität und an der «Akademie der Arbeit». Er blickt darauf zurück — und Mariátegui beobachtet ihn dabei —, wie der Abgrund, der ihn von den «correligionarios marxistas» trennt, die sich zum Bolschewismus gewandt haben, immer größer geworden ist.

De Mans Buch erfährt, wie Mariátegui registriert, momentan eine Resonanz wie Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes*.<sup>13</sup> Es geht hier nicht mehr nur wie bei

<sup>12</sup> *Die Überwindung des Marxismus*; vgl. Antonio Gramsci: *Gefängnishefte*, z. B. Heft 8, wiederaufgenommen in Heft 11, dazu die jeweiligen Anmerkungen.

<sup>13</sup> Zu Oswald Spengler vgl. Mariátegui's strategisch zupackendes Interview vom Mai 1923 in *Claridad* über die Restauration in Europa, «El Ocaso de la Civilización Europea», in: José Carlos Mariátegui: *Fascismo sudamericano: los intelectuales y la revolución, y otros artículos inéditos*, Lima: Amauta, 1975, S. 17.

Bernstein um die Revision, sondern 25 Jahre später um die Liquidation des Marxismus. Er ist natürlich keineswegs der erste, der das Ende des Marxismus ankündigt. Charles Andler prognostizierte, wie Mariátegui erinnert, bereits 1897 die «disolución» des Marxismus, und Masaryk rief 1898 die Krise des Marxismus aus.

Georges Sorel dagegen, wie er Gramsci und Mariátegui interessiert, repräsentiert zunächst die revolutionäre Rückkehr zu Marx von der evolutionistischen und parlamentarischen Degeneration des Marxismus. Auch assimiliert er nachmarxsche Philosophie. Er tritt auf gegen Positivismus und Rationalismus. Argumente gegen beide findet er bei Bergson und den Pragmatisten, deren Ideen er umschmilzt, die geschichtliche Rolle der Gewalt gegen den Juristensozialismus der Sozialdemokraten und die demokratischen Illusionen des allgemeinen Wahlrechts betonend. «Die Theorie der revolutionären Mythen, die auf die sozialistische Bewegung die Erfahrung der religiösen Bewegungen anwendet, legt die Fundamente für eine Philosophie der Revolution, durchtränkt von psychologischem und soziologischem Realismus» (21). «Realismus» ist dabei so zu verstehen, daß kein rationalistischer *homunculus politicus* unterstellt wird, sondern die Menschen mit ihren Trieben und Leidenschaften, ihren Ängsten und Hoffnungen angenommen werden. Von solchen Emotionen überwältigt, war 1914 der dürre Rationalismus überwältigt und die Sozialdemokratie in den Krieg mitgerissen worden. Während in der Umbruchsituation nach dem Ersten Weltkrieg «los mejores espíritus, las mejores mentes de la nueva generación» (114-115) sich der Revolution zuwenden, sieht Mariátegui wiederum die Vorkriegsgeneration der Ebert, Kautsky, Bauer, Renner etc. als Saboteure der Revolution auftreten (115). Haupteffekt ihres Sozialdemokratismus scheint ihm, wenig differenzierend, der Widerstand gegen eine von den Massen verlangte Revolution. Wo nun de Man gegen solchen ausgelaugt wirkenden Marxismus einen neuen Spiritualismus propagiert, der nach 'rechts' weist, nutzt Mariátegui Sorel als Anti-de-Man, der der Linken neue Energien zuführt.

Aber Mariátegui sieht auch, wie sich in der Sorel-Rezeption die Gegensätze berühren. Er notiert: «Sorels Reflexionen über die Gewalt scheinen die geistige Bildung zweier so antagonistischer Führer wie Lenin und Mussolini entscheidend beeinflußt zu haben.» (21). Lenin erfährt Mariátegui als den energischsten Erneuerer des Marxismus. Sein Urteil über den Marxismus Kautskys geht jedoch weit über Lenins Kritik hinaus und erinnert in manchem an Lukács: Er macht einen schneidenden Unterschied zwischen dem, was im zeitgenössischen Marxismus lebendig und was tot ist, und kritisiert, «que se quiera llamar marxismo a algo, que había dejado de serlo casi desde su origen». Der «rector efectivo» der deutschen Sozialdemokratie, der de Man sich so verbunden fühlte, «war nicht Marx, sondern Lassalle». De Mans jetzige «Widerlegungen» haben folglich sehr wenig zu tun mit dem «aktiven,

lebendigen Marxismus von heute» (23); er meint zu töten, was in Wirklichkeit längst gestorben ist.

Ein Antipode Sorels ist Croce. Wie jener besitzt dieser für Gramsci und Mariátegui eine wichtige Funktion. Ohne Übertreibung läßt sich sagen, daß die kritische Croce-Aneignung einen Schlüssel zum Verständnis Mariáteguis wie Gramscis liefert. Den modischen Verächtern marxistischen Denkens hält Mariátegui die Aufmerksamkeit entgegen, welche die Idealisten Croce und Gentile diesem gewidmet haben. Croce und Gentile haben begriffen: «Die transzendente Dialektik Kants ist das Vorspiel, in der Geschichte des modernen Denkens, der marxistischen Dialektik.» (39).

Mariátegui praktiziert einen klugen Umgang mit Croce, diesen von den von Antonio Labriola übernommenen Ideen her aufnehmend: «Marx [...] stellte sich nie die Aufgabe, ein philosophisches System historischer Interpretation auszuarbeiten, dazu bestimmt, als Werkzeug der Umsetzung seiner politischen und revolutionären Idee zu dienen. Sein Werk ist zum Teil Philosophie, weil diese Art von Spekulationen sich nicht auf Systeme im eigentlichen Sinne reduziert, in denen, wie Benedetto Croce — für den Philosophie jedes Denken ist, das philosophischen Charakter trägt — sagt, einem oft nur ihre Äußerlichkeit begegnet. Die materialistische Auffassung von Marx entsteht dialektisch als Antithese der idealistischen Auffassung Hegels.» (40). Diese Beziehung war Croce nicht klar. Er hält es für natürlich, daß die Selbstfindung jeweils durch Rebellion gegen die Jugendliebe in der Philosophie erfolgt. Durch diese Reduktion auf die Psychologie des Jugendalters nimmt er der marxistischen Hegelkritik die Substanz.

Wie für Gramsci und zuvor für Labriola, ist der historische Materialismus für Mariátegui weder eine Geschichtsphilosophie noch ein philosophischer (und *eo ipso* metaphysischer) Materialismus. «Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual.» (40). Gegen Stammeler hat ja auch Croce dies bekräftigt, daß Marx keine Geschichtsphilosophie, sondern eine bestimmte Geschichtsauffassung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen und wie es zu diesen gekommen sei, angestrebt hat.

Die Aktualität dieser Forschungsmethode bemißt sich für Mariátegui an der Aktualität ihres spezifischen Realitätsbezugs: «Die Marxsche Kritik erforscht konkret die kapitalistische Gesellschaft. Solange der Kapitalismus nicht definitiv untergegangen ist, wird der Marxsche Regelkanon weiterhin gültig sein ('el canon de Marx sigue siendo válido').» (40-41). Der politische Kampf hält die Kritik lebendig.

Schneidend ist Mariáteguis Absage an einen epigonalen Marxismus, der sich in der Interpretation von Marx erschöpft. «Man muß damit aufhören, die dickleibigen Bände der Kritik und Theorie, in denen er seine Interpretationsmethode darlegte, so



zu lesen, als wären es die Abhandlungen einer Pythia ('memorias de una pitonisa')» (75). Lenin, Trotzki und Rosa Luxemburg sind seine Beispiele für schöpferische Aktualisierungen. Gegen die Versuchung, die großen Namen zu Parteifahren der Spaltung und Ausgrenzung zu machen, wie es zumal die Kommunisten bis zur Selbsterstörung treiben sollten, ist Mariátegui gefeit.

Man kann der Meinung sein, Mariátegui's Reflexionen zu *Theorie und Praxis der Reaktion* seien heute aktueller als seine Auseinandersetzung mit längst vergessenen Marxwiderlegungen. Seine stärkste Verteidigung des Marxismus ist sein marxistischer Angriff auf den Wirtschaftsliberalismus seiner Zeit. «Die von Marx nicht vorhergesehenen Entwicklungsphasen des Kapitalismus» «no afectan mínimamente los fundamentos de la economía marxista», «genau wie die viel einschneidenderen Tatsachen, die im letzten Jahrhundert die Praxis des Kapitalismus verändert haben, indem sie ihn dazu zwangen, je nach Fall den Protektionismus dem Freihandel und den Staatseingriff der freien Konkurrenz vorzuziehen, die Grundlagen der liberalen Ökonomie nicht zerstört haben, insofern sie die theoretischen Grundlagen der kapitalistischen Ordnung darstellen.» (75). Sie gelten mit gewissen Modifikationen auch in der aktuellen «Epoche weltweiter Verstaatlichung von Diensten und Unternehmen ('época de estatización mundial de servicios y empresas')» (75).

Angesichts dieser Epochenbestimmung, die den Markt als Metapher für den Selbstlauf einer vermachteten Ökonomie begreift, warnt er die Liberalen mit Sorel und Croce davor, den Marxismus als Utopie abzufertigen. Ihr eigenes Feld, die liberale Ökonomie, läßt Mariátegui Sorel sagen, bietet «eines der besten Beispiele für eine Utopie»: Man hatte sich eine Gesellschaft eingebildet, in der, unter dem Gesetz vollständig freier Konkurrenz, alles auf Tauschbeziehungen reduziert wäre; «heute wird anerkannt, daß diese Gesellschaft so schwierig zu verwirklichen wäre wie die platonische» (Sorel, zitiert auf S. 76). Mit der gleichen Warnung vor dem wohlfeilen Utopismusvorwurf der Liberalen an die Adresse des Marxismus führt Mariátegui den Liberalenführer Croce an: Auch dieser habe kein Verständnis dafür, wenn Liberale den Marxisten das Ticket Utopisten geben; mit mehr Recht wäre es umgekehrt.

Mariátegui zitiert ausgiebig aus Croces revisionistischem Manifest *Materialismo storico ed economia marxistica*, mit dem sich auch Gramsci in den *Gefängnisheften* immer wieder beschäftigt, es gegen die späteren Vergrößerungen von Croces Position ausspielend. Daß Mariátegui sich mit Gramsci (von dem er zu diesem Zeitpunkt allerdings keinerlei genaue Nachricht hat) in der kritischen Aneignung und Umfunktionierung Crocescher Motive trifft, deutet auf die gemeinsame Richtung hin, in der ihrer beider Anstrengung gegen den Strom des sich herausbildenden Marxismus-Leninismus geht. Während im Marxismus-Leninismus der Kriegskommunismus seine unauslöschlichen Spuren hinterlassen hat, das Politische als permanenten Ausnahme-

zustand und unter dem Zeichen des Gewaltprimats betreibend, verbunden mit einer ökonomistischen Verkürzung des Marxismus, richtet Mariátegui (wie Gramsci), ohne die Rolle der Gewalt zu vernachlässigen, das Interesse auf die Kultur und die Politik des Kulturellen. Diese Seite des Mariáteguischen Werkes hat Antonio Melis bewegt, der «Affinität» zu Gramsci die zu Walter Benjamin vorzuordnen, und zwar aufgrund des Interesses an Kulturindustrie, allgemein an der «organización material de la cultura».<sup>14</sup> Mariátegui sieht, daß Gewalt für die Aneignung der Kultur nicht zuständig ist. Die Kultur sei aber eine der Hauptquellen der Macht, lehrt er bei den *Universidades Populares* im Oktober 1923: «La burguesía es fuerte y opresora no sólo porque detenta el capital sino también porque detenta la cultura. La cultura es uno de sus principales, uno de sus sustantivos instrumentos de dominio. [...] La cultura es el mayor gendarme del viejo régimen.»<sup>15</sup> Das kulturelle Herrschaftsinstrument läßt sich der Bourgeoisie nicht auf sowjetische Weise entwenden. «El capital es expropiable violentamente. La cultura, no.»<sup>16</sup> Das ist durchaus gramscianisch gedacht. Entsprechend muß man Mariátegui beim Ringen um kulturelle Hegemonie beobachten. Das Wort «Hegemonie» spielt bei ihm keine Rolle, der Hegemonie-Begriff der Sache nach eine zentrale. Seine praktizierte Intellektuellenauffassung wäre anders nicht zu verstehen.

Die *Defensa* zeigt nur einen winzigen Ausschnitt von Mariáteguis Ringen um Elemente des Kulturellen. Die einzelnen Elemente mögen historisch geworden sein. Aktuell ist die Unbefangenheit und Problembezogenheit, mit denen er Marxismus als kritische Aneignung und ins Denken seiner Zeit eingreifendes Denken betreibt. Dabei hilft ihm, ähnlich wie Gramsci, eine Epistemologie der Praxis in der Nachfolge Labriolas, wie bei Gramsci zum Teil vermittelt über Croce, die — wie Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie*<sup>17</sup> — der Theorie des historischen Materialismus den Status eines Leitfadens der Forschung zuweist. Zu denen, die den Marxismus für tot erklären, sagt er dort, nachdem er ihnen ihre kleinen Kräfte entwunden hat: Was ihr für Marxismus gehalten habt, war immer schon tot. Der neue Marxismus lebt, wo ihr ihn nicht erwartet.

<sup>14</sup> Antonio Melis: «La lucha en el frente cultural», in: Bruno Podestá / Giovanni Casetta / Antonio Melis / Robert Paris / Malcolm Sylvers (Hrsg.): *Mariátegui en Italia*, Lima: Amauta, 1981 (Biblioteca Amauta), S. 138.

<sup>15</sup> *Las Universidades Populares* (Oktober 1923), in: José Carlos Mariátegui: *Fascismo sudamericano: los intelectuales y la revolución, y otros artículos inéditos*, Lima: Amauta, 1975, S. 29.

<sup>16</sup> José Carlos Mariátegui: *Fascismo sudamericano: los intelectuales y la revolución, y otros artículos inéditos*, Lima: Amauta, 1975, S. 23.

<sup>17</sup> Vgl. Karl Marx / Friedrich Engels: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 3, Berlin: Dietz, 1959, S. 27.

## Bibliographie

- Maihold, Günther (1988): *José Carlos Mariátegui: nationales Projekt und Indio-Problem: zur Entwicklung der indigenistischen Bewegung in Peru*, Frankfurt am Main: Athenäum.
- Mariátegui, José Carlos (1968): *Sept essays d'interprétation de la réalité péruvienne*, hrsg. von Robert Paris, Paris: Maspéro.
- Mariátegui, José Carlos (1974): *Defensa del marxismo: polémica revolucionaria*, Lima: Amauta, (Obras completas; 5).
- Mariátegui, José Carlos (1975): *Fascismo sudamericano: los intelectuales y la revolución, y otros artículos inéditos*, Lima: Amauta.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (1959): *Marx-Engels-Werke*, Bd. 3, Berlin: Dietz.
- Melis, Antonio (1967): «J. C. Mariátegui primo marxista d'America», in: *Critica Marxista* 5/2, S. 132-57.
- Melis, Antonio (1981): «La lucha en el frente cultural», in: Podestá, Bruno / Casetta, Giovanni / Melis, Antonio / Paris, Robert / Sylvers, Malcolm (Hrsg.): *Mariátegui en Italia*, Lima: Amauta (Biblioteca Amauta).
- Redondez, R. Prado (1982): *El marxismo de Mariátegui*, Lima: Amauta.
- Paris, Robert (1967): «Mariátegui e Gobetti», in: *Quaderno* 12 (Torino: Centro Studi Piero Gobetti), S. 2-13.
- Paris, Robert (1972): «La formazione ideologica di J. C. Mariátegui», in: Sechi, S. (Hrsg.): *Dipendenza e sottosviluppo in America Latina*, Torino: Fondazione L. Einaudi, S. 371-408.
- Paris, Robert / Kossok, Manfred / Melis, Antonio / Semionov, Sergej / Schulgovski, Anatoli / Ramos, Jorge Abelardo (1973): *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, Buenos Aires: Ediciones de Crisis.
- Sylvers, Malcolm (1975): «J. C. Mariátegui e l'Italia: la formazione di un rivoluzionario peruviano», in: *Movimento operaio e socialista* 21/1-2, S. 57-119 (kastilisch in: Podestá, Bruno / Casetta, Giovanni / Melis, Antonio / Paris, Robert / Sylvers, Malcolm (Hrsg.): *Mariátegui en Italia*, Lima: Amauta, 1981 [Biblioteca Amauta]).
- Toti, Gianni (1962): «Mariátegui, il Gramsci americano», in: *La Situazione* 25-26, S. 46-49.



**Horst Nitschack (Santiago de Chile)**

## **Mythos, Rasse und Revolution: die Rezeption Nietzsches und Spenglers bei Mariátegui**

Bekanntlich soll es einen Automaten gegeben haben, der so konstruiert gewesen ist, daß er jeden Zug eines Schachspielers mit einem Gegenzug erwidert habe, der ihm den Gewinn der Partie sicherte. Eine Puppe in türkischer Tracht, eine Wasserpfeife im Mund, saß vor dem Brett, das auf einem geräumigen Tisch aufruhete. Durch ein System von Spiegeln wurde die Illusion erweckt, dieser Tisch sei von allen Seiten durchsichtig. In Wahrheit saß ein buckliger Zwerg darin, der ein Meister im Schachspiel war und die Hand der Puppe an Schnüren lenkte.

Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man 'historischer Materialismus' nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen.<sup>1</sup>

In den Thesen *Über den Begriff der Geschichte*, die Walter Benjamin kurz vor seinem Tod verfaßte, kristallisiert sich noch einmal die Spannung, unter der die historisch-materialistische Diskussion in Deutschland vor dem Zweiten Weltkrieg stand und die sich auf die Frage zuspitzte: Wie können — wenn überhaupt — die Kräfte des Mythos und der Religion, d. h. die Kräfte einer Irrationalität, derer sich der Faschismus so effektiv zu bedienen wußte, für eine politische Bewegung verbucht werden, die soziale Gerechtigkeit und Gleichheit zu ihrem Ziel hat und die im Zeichen einer sozialen Revolution steht?

Oder, wenn man die Frage anders wendet: Ist die von Lukács postulierte Zwangsläufigkeit, die vom Irrationalismus der Romantik und der Nietzscheschen Philosophie über Spengler notwendigerweise in den Faschismus mündet ('von Nietzsche zu Hitler') berechtigt?

Um zur Antwort auf diese Frage beizutragen, kann sich ein Umweg über den peruanischen Kulturkritiker, Politiker und Marxisten José Carlos Mariátegui als legitim und hilfreich erweisen. Gleichzeitig soll aber die hier hervorgehobene Wahlverwandtschaft zwischen Mariátegui und Benjamin ein Beleg dafür sein, daß die

---

<sup>1</sup> Walter Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders.: *Gesammelte Schriften — Werkausgabe*, Bd. I, 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, S. 693.

Mariáteguische Problemstellung und die von ihm entworfenen Lösungsversuche nicht nur für Lateinamerika Gültigkeit haben.

Zwei Dinge stehen, meine ich, im Fall von Mariátegui außer Zweifel:

1. Er war bemüht, Mythos und Religion in seine Konzeption des Marxismus zu integrieren.
2. Er kannte keine Berührungsängste dem deutschen Irrationalismus gegenüber, weder im Bezug auf Nietzsche noch im Bezug auf Spengler.

Sowohl Mariáteguis Rettung für den orthodoxen Marxismus, die z. B. Kossok und Dessau unternommen haben — und die freilich durch die historischen Ereignisse der letzten Jahre überholt ist —, als auch der Versuch, sein Interesse für Mythos und Religion letztlich einer 'alternativen' Rationalität oder einer 'solidarischen Rationalität', wie César Germaná (Forgues 1993: 145) meint, zu subsumieren, scheinen mir problematisch. Zu offensichtlich ist bei Mariátegui eine Aufwertung des Mythos und der Religion, die in Europa gerade der Tradition der Gegenaufklärung zugerechnet werden, d. h. einer irrationalen Tradition, die sich in der Regel dem Vorwurf ausgesetzt sieht, sie würde den gesellschaftlichen Status quo stützen. Irrationale Positionen gerieten damit in Europa in den Faschismusverdacht, oder ihnen wurde zumindest politische Blindheit vorgeworfen.

Die Frage stellt sich also, in welchem Maße dem Irrationalismus Nietzsches und Spenglers auf seinem Weg über den Atlantik und bei seiner Rezeption in Lateinamerika ein ähnliches Schicksal widerfahren ist — nur mit entgegengesetzten Vorzeichen —, wie das bereits mit anderen Ideen und ideologischen Anschauungen seit dem 19. Jahrhundert geschehen ist: Von einer sozialen Schicht rezipiert, der im politischen Kräftespiel Lateinamerikas eine andere Rolle zukommt als der ihr in Europa entsprechenden, erfuhren die Ideen eine Umwertung: Am deutlichsten ist das wohl im Falle des Bürgertums und der Ideen der Französischen Revolution in Europa einerseits und in den Befreiungsbewegungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Lateinamerika andererseits, in denen diese Ideen zur Legitimation der Unabhängigkeit von Spanien, aber nicht zur Grundlage einer tiefgreifenden politischen und sozialen Veränderung, d. h. eines Demokratisierungsprozesses, in den Ländern selbst wurden.

Hermeneutisch wird bei einer solchen Betrachtung der Unterschied zwischen 'Einfluß' und 'Rezeption' manifest (vgl. Hans-Georg Gadamer in *Wahrheit und Methode*<sup>2</sup> und die Rezeptionstheorie): Von Rezeption zu sprechen — und eben nicht von 'Einfluß' — heißt, den anderen als Subjekt anzuerkennen, der den Text seinen

<sup>2</sup> In: Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Hermeneutik I*, Tübingen: J. C. B. Mohr, <sup>6</sup>1990.

Voraussetzungen gemäß liest und interpretiert, ohne daß dies eine 'Verfälschung' oder 'Veruntreuung' eines 'Originals' — das es als Autorität nicht gibt — bedeuten könnte.

Es stellt sich also die Frage, in welchem Maße sich die Nietzsche- und Spengler-Rezeption bei Mariátegui von der rechtskonservativen bis faschistischen Inanspruchnahme, unter die sie im Deutschland der 20er Jahre geraten ist und in deren Schatten sie bis in die Gegenwart steht, befreit.

Im Falle Spenglers ist ganz offensichtlich, daß die Bereitschaft, den *Untergang des Abendlandes* in Lateinamerika anders zu lesen als in Europa, groß ist, nämlich, wie das Beispiel José Vasconcelos' und seine *Raza Cósmica* es demonstrieren, als indirekten Verweis auf Amerika als Kontinent der Zukunft, aber auch — und das ist die Lektüre Mariáteguis — als Beispiel eines kosmologischen Denkens, das sich mit dem Mythos der inkaischen Kultur auf produktive Weise kurzschließen läßt:

[...] este texto reaccionario en Europa, tuvo efectos imprevisiblemente revolucionarios en América Latina, robusteciendo y afirmando las raíces populares de nuestra cultura,

schreibt Albert Flores Galindo in *La agonía de Mariátegui*.<sup>3</sup>

## 1 Mariátegui und Nietzsche

Aber gehen wir zunächst einmal von einer Bestandsaufnahme aus: Wie Udo Rukser in *Nietzsche in der Hispania* angibt, lag «[...] bis 1907 fast das gesamte Werk übersetzt vor, manches freilich fehlerhaft und oberflächlich».<sup>4</sup> Mariátegui konnte darüber hinaus Deutsch lesen, ob er allerdings Nietzsche im Original las, ist ungewiß. In der Liste, die Harry E. Vanden in *Mariátegui: influencias en su formación ideológica* von Mariáteguis Bibliotheksbestand vorlegt, wird keine Ausgabe von Nietzsche erwähnt.

Auch findet keine explizite Auseinandersetzung mit Nietzsche in Mariáteguis Schriften statt. Aber sein wichtigstes Buch, die *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Obras completas, Bd. 2) sind unter ein Nietzsche-Motto aus *Menschliches, Allzumenschliches* gestellt:

<sup>3</sup> Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989, S. 60.

<sup>4</sup> Bern; München: Francke, 1962, S. 365.

Ich will keinen Autor mehr lesen, dem man anmerkt, er wollte ein Buch machen; sondern nur jene, deren Gedanken unversehens ein Buch werden.<sup>5</sup>

Und in der darauffolgenden «Advertencia», Vorbemerkung, nennt Mariátegui noch zweimal den Namen Nietzsches:

Mi trabajo se desenvuelve según el querer de Nietzsche, que no amaba al autor contraído a la producción intencional, deliberada, de un libro, sino a aquél cuyos pensamientos formaban un libro espontánea e inadvertidamente.<sup>6</sup>

Es ist beinahe, als wollte Mariátegui an das automatische Schreiben der Surrealisten erinnern, die er (auch hier im Gegensatz zu den orthodoxen Marxisten seiner Zeit und auch hier wieder im Einklang mit Walter Benjamin) sehr schätzte.

Noch ein zweites Mal wird in der Vorbemerkung Nietzsche als Zeuge gerufen:

Y si algún mérito espero y reclamo que me sea reconocido es el de — también conforme un principio de Nietzsche — meter toda mi sangre en mis ideas.<sup>7</sup>

Seine Ideen als von seinem Blut durchtränkt, auch das eine Metapher, die der irrationalistischen Tradition aus der Romantik und nicht der rationalen Aufklärung angehört. Obwohl Nietzsche im Verlauf der *Ensayos* nicht mehr zitiert wird, sind sie doch durch Motto und Vorbemerkung unter seinen Namen gestellt (in der von der Casa de las Américas in La Habana herausgegebenen Mariátegui-Ausgabe fehlt dieses Motto).

Diesen zustimmenden Bezug auf Nietzsche teilt Mariátegui mit den meisten Autoren der Zeitschrift *Amauta*, in der Nietzsche immer wieder genannt wird und als Autorität zur Belegung der unterschiedlichsten Argumentationen dient: Nietzsche ist dort bald Vertreter eines Hellenismus, ein anarchistischer Denker, Kronzeuge der Religionskritik und Autorität für die Umwertung aller Werte (vgl. Nitschack 1993: 242).

Eine explizit kritische Position gegen Nietzsche ist in *Amauta* nur ein einziges Mal zu finden und dann noch mit kaum haltbaren Argumenten:

Antenor Orrego schreibt 1928 in *Amauta* 14, S. 4:

<sup>5</sup> Mariátegui 1986: Bd. 2, S. 9; Nietzsche 1980: *Menschliches, Allzumenschliches / Der Wanderer und sein Schatten*, § 121, S. 604.

<sup>6</sup> Mariátegui 1986: Bd. 2, S. 11.

<sup>7</sup> Mariátegui 1986: Bd. 2, S. 11.



Nietzsche es incapaz de concebir el sentido ético vital y eterno del hombre, en cambio analiza con extraordinaria penetración la moral histórica, la moral como fenómeno consuetudinario. Llega, entonces, a un escepticismo negativo, aunque de *Así hablaba Zaratustra* se desprende un cierto sentido ético de la vida sin quererlo. El menos racionalista de los filósofos europeos estaba inficionado por un racionalismo que acaba por conducirlo a la locura.

Daß es der Rationalismus sein soll, der Nietzsche in den Wahnsinn treibt, zeigt nur, wie skeptisch man in *Amauta*-Kreisen der rationalistischen Tradition gegenüber ist.

Mariátegui, für den Nietzsche kein Vertreter eines Rationalismus ist, kann ihn gerade deswegen positiv bewerten, wenn er in einem Artikel über González Prada das Buch von Mariano Ibérico Rodríguez, *El nuevo absoluto*, zustimmend zitiert:

Hay evidentemente algo del rico pensamiento de Nietzsche en las exclamaciones anárquicas de Prada. Y hay en éste como en Nietzsche la oposición entre el concepto determinista de la realidad y el empuje triunfal del libre impulso interior (*Amauta* 16 [1928], S. 14; vgl. auch *Siete ensayos*, S. 263).

«El empuje triunfal del libre impulso interior», wir sind damit ganz nahe bei dem Blut, das die Ideen erfüllen muß, und werden an Bergsons *élan vital* erinnert.

Dennoch zeigt eine genaue Lektüre: *sangre* und *libre impulso interior* werden als Energien, als Kräfte beschworen, aber nicht als Legitimation der Argumentation oder des Handelns benutzt. Es gibt keine 'Sprache des Blutes', wie es der Faschismus wollte, aber es gibt eine 'Kraft des Blutes', die die Ideen, d. h. die Sprache zu erfüllen hat.

Mariátegui teilt mit dem Ende des 19. Jahrhunderts den grundsätzlichen Zweifel an der Macht der Vernunft:

[...] a la idea Razón la han muerto los racionalistas. La Razón ha extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos. [...] Ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia Razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo («El hombre y el mito», in: *Amauta* 31, S. 1).

Mariáteguis Vernunftkritik, nach der die Kräfte der Vernunft nicht hinreichen, um eine revolutionäre Bewegung auszulösen, beruft sich vor allem auf den französischen Syndikalisten Georges Sorel, der seinerseits wiederum Nietzsche anführt.

Georges Sorel formuliert in *Réflexions sur la Violence*:

On peut indéfiniment parler de révoltes sans provoquer jamais aucun mouvement révolutionnaire, tant qu'il n'y a pas de mythes acceptés par les masses (S. 45).

Der Mythos hat für Sorel nicht die Aufgabe, die Wirklichkeit zu repräsentieren, sondern er ist eine ideelle und imaginative Macht, mit Hilfe derer auf die Wirklichkeit Einfluß genommen werden kann: «Il faut juger les mythes comme des moyens d'agir sur le présent» (S. 180). Dieser neue wirkungsmächtige Mythos der revolutionären Bewegung ist für Sorel der Generalstreik, er ist

[...] le *mythe* dans lequel le socialisme s'enferme tout entier, c'est-à-dire une organisation d'images capables d'évoquer instinctivement tous les sentiments qui correspondent aux diverses manifestations de la guerre engagée par le socialisme contre la société moderne (S. 182).

Der Mythos in der Konzeption Sorels — und Mariátegui greift diesen Gedanken auf — ist die Voraussetzung, um durch die (revolutionäre) Tat in das Kontinuum der Wirklichkeit einzugreifen und es aufzubrechen (W. Benjamin). Durch diese Tat, die für Sorel und auch für Mariátegui nicht Tat eines außergewöhnlichen Individuums, sondern eine kollektive Tat ist (für Sorel der Generalstreik), wird eine neue Wirklichkeit geschaffen, die vorher weder sprachlich noch bildlich konzipierbar war:

Nous obtenons ainsi cette intuition du socialisme que le langage ne pouvait pas donner d'une manière parfaitement claire — et nous l'obtenons dans un ensemble perçu instantanément. (S. 182).

Daß im Verlauf der Geschichte durch den so geschichtsmächtig werdenden Mythos Umwälzungen in Gang gesetzt wurden, die mit den Vorhersagen und Erwartungen dieses Mythos nicht in Einklang standen, ist für Sorel unerheblich.

Die urchristliche Erwartung der unmittelbaren Wiederkehr Christi hat sich nicht erfüllt, aber es war, nach Sorel, ein notwendiger Mythos, ohne den diese urchristlichen Gemeinden nicht überlebt hätten (vgl. S. 177-178). Wichtig allein am Mythos ist seine Macht, in die Geschichte verändernd einzugreifen, seine Funktion, «un aspect de pleine réalité à des espoirs d'actions prochaine sur lesquels se fonde la réforme de la volonté» (S. 177) zu geben.

In unmittelbarer Nähe zu Nietzsche geht es in dieser Geschichtskonzeption um den Willen zur Tat (dessen Subjekt im Gegensatz zu Nietzsche allerdings nicht der einzelne ist). Die Wahrheitsfrage wird dabei nicht gestellt: Denn die Sprache ist kein Abbild der Wirklichkeit, sondern sie greift in einem rhetorischen Akt in sie ein. Die historische Tat wird damit von den Produktionsverhältnissen im eigentlichen Sinn unabhängig. Diese Überwindung des Positivismus wie auch des klassischen Materialismus ist Voraussetzung für eine geschichtsstiftende Tat und für einen eingreifenden historischen Akt, der sich von den unmittelbaren realen historischen Voraussetzungen freigemacht hat, der sich jedoch deshalb auf eine (revolutionäre)

Moral stützen muß, die, wiederum in Anlehnung an Sorel, eine Moral der Werk-tätigen ist:

Una moral de productores [...] no surge mecánicamente del interés económico: se forma en la lucha de clases, librada con ánimo heroico, con voluntad apasionada (*Ética y socialismo, Obras* [1988], Bd. 1, S. 152).

Der Verlust des Vertrauens in die Macht des Mythos führt nach Mariátegui zu Skeptizismus und Nihilismus und damit zur historischen Dekadenz. «Los pueblos capaces de la victoria fueron los pueblos capaces de un mito multitudinario» (*Amauta* 31, S. 2).

Mariáteguis Festhalten an Mythos und Religion hat also in keinem Augenblick die Funktion, von der sozialen und politischen Wirklichkeit abzulenken oder mit realitätsfernen Vorstellungen zu beruhigen, sondern Mythos und Religion sollen vielmehr die historische Tat stimulieren helfen: «El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos [...]» (*Amauta* 31, S. 2). Denn die zeitgenössische Philosophie «[...] ha esclarecido y demarcado los modestos confines de la razón. Y ha formulado las actuales teorías de Mito y de la Acción» (*Amauta* 31, S. 2). Mariátegui denkt jedoch keinesfalls an eine Reaktualisierung inkaischer oder indianischer Mythen: «Nada más estéril que pretender reanimar un mito extinto» (*Amauta* 31, S. 3). Der neue Mythos kann nicht inhaltlich bestimmt sein, sondern nur als geschichtsmächtige Energie: Er ist die soziale Revolution (*Amauta* 31, S. 2).

Da wir heute über Religionen mehr wissen als zur Zeit González Pradas, trifft Mariáteguis Kritik auch dessen Religionsfeindlichkeit (ebenso wie diejenige Nietzsches):

Sabemos que una revolución es siempre religiosa. La palabra religión tiene un nuevo valor, un nuevo sentido. [...] Poco importa que los soviets escriban en sus *affiches* de propaganda 'la religión es el opio de los pueblos'. El comunismo es esencialmente religioso (*Siete ensayos*, S. 264).

Mythos und Religion werden also in den Dienst einer Aufgabe gestellt, welche die Vernunft alleine nicht bewältigen kann. In Widerspruch zu ihr können sie aber schon deshalb nicht geraten, weil sie unterschiedlichen Registern angehören, vergleichbar den Kräften des Daseins und den Kräften des Wachseins bei Oswald Spengler (1972: 690).

Wenn Flores Galindo schreibt: «[...] la sociedad peruana, antes que una teoría, reclamaba un mito» (1989: 192), so trifft diese Gegenüberstellung von Theorie und Mythos nicht die Denkfigur Mariáteguis. Denn nach ihm treten beide nicht in einen

Gegensatz, sondern ergänzen sich in einer 'Vielfältigkeit der Diskurse', wobei allerdings in der Konzeption Mariáteguis der Mythos kein Diskurs, sondern, wie bereits gesagt, eine Energie ist. Im Gegensatz zu Vasconcelos und zu Valcárcel will Mariátegui durchaus die komplexe Wirklichkeit des Landes mit einer rationalen wissenschaftlichen Theorie, dem Marxismus, erfassen. Allerdings läßt sich aus dieser Theorie allein — gegen die Auffassung des wissenschaftlichen Sozialismus — nicht die Energie für das verändernde revolutionäre Handeln gewinnen. Es bedarf einer revolutionären Moral wie auch einer revolutionären Praxis, die sich zwar nicht alleine auf eine marxistische Analyse der Wirklichkeit stützen kann, die aber sehr wohl diese Wirklichkeit nach marxistisch-sozialistischen Vorstellungen verändern will.

In der von Mariátegui unternommenen Versöhnung von Mythos und Ratio, in der sich beide ergänzen und in der die Differenz zwischen beiden (als fruchtbare Spannung) erhalten bleibt, erscheinen Mythos und Rasse als Energie, die von einer Sprache organisiert wird. Diese Sprache ist allerdings nicht, wie Spengler will, die 'Tätigkeitsform eines großen, viele Einzelwesen verbindenden Wachseins' (Spengler 1972: 689), sondern es ist die Sprache einer marxistischen Gesellschaftsanalyse, welche die soziale Revolution im Blick hat.

Über die Vernunftkritik und die Akzeptanz 'irrationaler Kräfte' hinaus ist die Gleichzeitigkeit von Nähe und Distanz zum Denken Nietzsches auch an der Kritik des Fortschritts und des Historismus sowie an der Bejahung der Tat abzulesen.

Von beiden wird der Fortschritts-Optimismus des 19. Jahrhunderts kritisiert. Nietzsche allerdings würde niemals einem 'Pessimismus der Wirklichkeit' einen 'Optimismus des Ideals' entgegengehalten haben, wie es Mariátegui tut, wenn er die Notwendigkeit eines 'pesimismo de la realidad' fordert, dem ein 'optimismo del ideal' (*Obras* [1982], Bd. 1, S. 421-422) oder ein 'optimismo de la acción' entgegenzusetzen wäre. Auch hier wiederum finden wir bei Mariátegui eine Distanz zu Nietzsches Irrationalismus, die an Positionen Walter Benjamins erinnert, wenn dieser in seinen Vorarbeiten zu seinen Thesen *Über den Begriff der Geschichte* über den Pessimismus schreibt: «Den Pessimismus organisieren heißt [...] im Raum des politischen Handelns den [...] Bildraum entdecken (Bd. I, 3, S. 1234).

Diese Kritik des Fortschrittsbegriffs (vgl. auch Flores Galindo 1989: 69) verläuft parallel zu der Historismuskritik Nietzsches in seinen *Unzeitgemäßen Betrachtungen: vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*: «Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen» (Bd. 1, S. 245; vgl. auch S. 271). Denn auch für Mariátegui gilt:

El revolucionario, tiene del pasado una imagen un poco subjetiva acaso, pero animada y viviente [...] Quien no puede imaginar el futuro, tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado (*Obras completas*, Bd. 11, S. 164).

Wiederholt treffen wir auf diese Vorstellung, die sich auf Nietzsche berufen kann, daß die Geschichte für die Lebenden da ist und nicht die Lebenden für die Geschichte. In Mariáteguis historischem Denken ergibt sich so eine Konstellation zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die nicht einer «objektiven Kausalitätskette» entspringt, sondern die durch das eingreifende Handeln der Gegenwart verändert werden kann, eben durch die revolutionäre Tat.

Daraus erklärt sich auch seine Bewunderung für den Typus des Eroberers, besonders für Kolumbus, die er ebenfalls mit Nietzsche teilt. In der Eroberungs- und Besiedlungsgeschichte Amerikas ist der Tatmensch für Mariátegui vor allem durch den protestantischen Pionier (*Siete ensayos*, S. 182) und durch den katholischen Missionar verkörpert: «misioneros en quienes estaba vivo aún el fuego místico y el ímpetu militar de los cruzados» (*Siete ensayos*, S. 183).

Mariáteguis Übereinstimmung mit Nietzsche ist also nur sehr partiell: Sie treffen sich beide in der Kritik der Vernunft, in ihrem emphatischen Verhältnis zum Willen und zur Tat und in ihrer Wertschätzung des Tatmenschen (*pioneer*), allerdings ohne daß Mariátegui Nietzsches Radikalität in dessen Philosophie- und Kulturkritik gefolgt wäre. So bleiben die Divergenzen zwischen beiden — selbst wenn es Mariátegui und den Intellektuellen, die in *Amauta* geschrieben haben, nicht klar war — erheblich. Wenn Mariátegui der Vernunft den Mythos und die Religiosität helfend zur Seite stellen will, um damit der sozialen Revolution Aussicht auf Erfolg zu verheißen, so denunziert Nietzsche alle drei, vornweg natürlich die Religion als bloße rhetorische Mächte, von denen sich der Wille zur Tat zu befreien hat.

Wenn auch Mariátegui Nietzsches Kritik des Nihilismus teilt, so wird doch bei ihm eine Überwindung des Nihilismus nicht durch den radikalen Verzicht auf Sinn möglich, sondern durch ein Festhalten an der Möglichkeit einer sozialen Revolution. Mariátegui ist von der Radikalität Nietzsches Wertekritik und von Nietzsches Affirmation der Macht als Macht und der Tat als Tat weit entfernt. Vielmehr ist er bemüht — auch hierin den Surrealisten vergleichbar, denen es nach Walter Benjamin darum ging, «die Kräfte des Rausches für die Revolution zu gewinnen» (Benjamin 1977: II, 1: 307) —, eine Denk- und Handlungsfigur zu entwerfen, in der die Kräfte des Irrationalismus nicht negiert oder geächtet werden, sondern in denen sie zur Realisierung eines vernünftigen Telos der Menschheit ihren (entscheidenden) Beitrag leisten können. Mariátegui befand sich in einer ideologischen Situation, die der Walter Benjamins ähnelte: Wenn er sich alleine auf die materiellen Produktionsmittel und Produktionsverhältnisse beschränken wollte, wenn er nicht die 'feinen und spirituellen Dinge' mit in Anschlag bringen würde, einen 'Heliotropismus geheimer Art', kraft dessen 'das Gewesene sich der Sonne' zuwendet (Benjamin 1974: I, 2: 694. These), dann wäre für die indigenistische Kultur keine Hoffnung denkbar. Es

geht bei Mariátegui wie bei Benjamin darum, Klassenkampf und 'irrationale Kräfte', d. h. historische Kräfte, die sich der Bestimmung durch einen positivistischen Rationalismus entziehen, zu versöhnen. Nur ein Klassenkampf, der religiöse und mystische wie auch mythische Traditionen vereinnahmen kann und der es versteht, aus ihnen seine Kraft zu nehmen, kann historisch auf Erfolg hoffen.

Zu einem ganz ähnlichen Schluß kommt R. Paris in *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, wenn er schreibt, daß für Mariátegui der Mythos die Funktion hatte, unter historischen Bedingungen, die nach marxistischen Argumenten für eine soziale Revolution noch nicht reif waren, dennoch an seinem sozialistischen Projekt festzuhalten (Paris 1981: 137).

Nur in dieser Hinsicht scheint der Vorschlag von Dessau und Kossok in ihren 1971 veröffentlichten Beiträgen annehmbar, indem sie versuchten, Mariátegui für den traditionellen Marxismus-Leninismus zu 'retten' und ihm «la aplicación creadora de lo esencial del marxismo a la realidad peruana [...]» (Dessau / Melis / Kossok 1971: 85) bestätigten, und indem sie bei Mariátegui «los mitos como motivos de la actuación social de los hombres» (Dessau / Melis / Kossok 1971: 89) interpretieren. Ihn aber auf den traditionellen Marxismus-Leninismus festlegen zu wollen und ihm nicht zumindest die Position eines 'marxismo abierto' und die Absicht einer Revision der klassischen marxistischen Theorie zuzugestehen (Dessau / Melis / Kossok 1971: 86), heißt seine Schriften gewaltsam dem Dogma zu unterstellen.

In dieser Absicht, alle Kräfte in den Dienst der Revolution zu stellen, ist auch Mariáteguis Vorliebe für Georges Sorel zu verstehen, der von der faschistischen Bewegung als einer ihrer Vordenker beansprucht wurde. Was ihn aber von ihm unterscheidet, ist sein unablässiger Blick auf die soziale Wirklichkeit des Landes und sein Bewußtsein von ihr. Seine permanente Anstrengung, die realen Lebensumstände gerade auch der indianischen Bevölkerung des Landes mit seinen theoretischen Vorstellungen zu vermitteln, bewahrt ihn vor einer Identifikation mit der realen historischen Macht und macht es seinen Lesern unmöglich, diese Theorie in einen konservativen und herrschaftsaffirmativen Kontext zu stellen, wie es im Falle Nietzsches möglich und im Falle Spenglers naheliegend war.

## 2 Mariáteguis Spengler-Rezeption

Wie bereits eingangs festgestellt, wird Oswald Spengler als Autor von *Der Untergang des Abendlandes* wiederholt in Mariáteguis Schriften zustimmend erwähnt: «Oswald Spengler, el hombre de mayor perspectiva histórica de nuestro tiempo» (*Obras completas* 11, S. 33). Aber auch wie im Falle Nietzsches findet sich nirgends eine eingehende Auseinandersetzung mit seinem Hauptwerk, so daß wir,

wie bereits bei der Nietzsche-Rezeption, auf eine in gewisser Hinsicht spekulative Rekonstruktion angewiesen sind, die uns zu verstehen erlaubt, wovon die Attraktion Spenglers für die lateinamerikanische Intelligenz ausging. Denn ähnlich wie Nietzsche wird auch Spengler in den unterschiedlichsten Zusammenhängen in *Amauta* als Autorität zitiert (vgl. Nitschack 1993).

Beginnen wir wieder mit einer Bestandsaufnahme: Der Weg Spenglers und seines Werks *Der Untergang des Abendlandes* nach Lateinamerika führte ebenfalls über Spanien und die dort veröffentlichten Übersetzungen: Der erste Band von *Der Untergang des Abendlandes* wird bereits vor 1924 übersetzt, aus dem zweiten Band wird ein Auszug in der *Revista de Occidente* (Band 5, Nr. 15, S. 351-374) vorgestellt.

Für Mariátegui ist Spengler nicht der Prophet eines untergehenden Europas, denn Europa ist für ihn immer noch die kulturelle Region, von der aus wichtige Anstöße für Lateinamerika ausgehen: «Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales» (*Siete ensayos*, Advertencia).

*La decadencia del Occidente*, con esa habilidad spengleriana para acuñar como propias ideas ajenas y con la ilusión de erudición expuesta en un estilo ágil y martillante, se convierte en un verdadero 'bestseller' en los países de habla hispana, para lo que no fue secundario el respaldo entusiasta de Ortega y Gasset. (Flores Galindo 1989: 59-60).

Für Mariátegui — er las *Der Untergang des Abendlandes* auf deutsch (vgl. Flores Galindo 1989: 60) —, war Oswald Spengler nicht wie für José Vasconcelos oder für Valcárcel der Prophet des untergehenden Europas, sondern Vertreter einer organischen Kulturtheorie, die ihm als ideologische Legitimation für seine Hoffnung in die andine Kultur diente und die seine Überzeugung ermöglichte, an ihre Traditionen im politischen Kampf — trotz ihrer jahrhundertlangen Unterdrückung — anknüpfen zu können. Spenglers Ideen erlauben es, einen positivistischen Determinismus, nach dem die andine Kultur aufgrund ihrer historischen und geographischen Bedingungen der westlichen Kultur unterlegen und zum Untergang bestimmt ist, zu überwinden. Gerade weil sein Rasse-Begriff nicht nur biologisch definiert ist, sondern auch als geistige Kraft ideell, steht er in unmittelbarer Nähe zu Mariáteguis Konzeption und veranlaßt ihn, Spengler als Zeugen für sein eigenes Denken zu zitieren. So lesen wir bei Spengler in einem Kapitel, dessen Übersetzung in der *Revista del Occidente* 1924 vorabgedruckt war:

Rasse ist etwas Kosmisches und Seelenhaftes. [...] Zur Rasse gehört die tiefste Bedeutung der Worte Zeit und Sehnsucht, zur Sprache die der Worte Raum und Angst (Spengler 1972: 689).

Und:

Zuletzt ist jede Rasse ein einziger großer Leib [...] (Spengler 1972: 689).

Wichtig ist in unserem Zusammenhang — und das bedeutet in diesem Fall auch, den Rechtskonservatismus Spenglers gegen seine faschistischen Interpreten zu verteidigen —, daß Spengler in diesem Kapitel mit seinem Rassebegriff den romantischen Begriff des Volkes 'zerstören' will (Spengler 1972: 688) — und das zumindest ist eine Stoßrichtung des Rassebegriffs, die Mariátegui ganz entgegenkommt (vgl. *Siete ensayos*, S. 235, sowie Mariáteguis Kritik des Begriffs 'Nation') und die den faschistischen Theoretiker Alfred Rosenberg in seinem Buch *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* veranlaßte, bei aller Bewunderung für Spenglers Werk — es war «groß und gut» (Rosenberg 1941: 404) — seine morphologische Geschichtsbetrachtung und seine Kulturkreistheorie entschieden zu kritisieren. Mit Bezug auf H. Günthers berühmte *Rassenkunde des deutschen Volkes* schreibt Rosenberg:

[...] am Ende stehen wir vor der unerwarteten Tatsache, daß Spengler das Kunststück gelungen ist, sowohl den naturalistisch-marxistischen wie den magisch-vorderasiatischen Begriff [gemeint ist der «Schicksalsbegriff»; H. N.] unter Faustens Deckmantel einzuführen [...] Folgerichtig zu Ende gedacht, verneint diese glänzend dargestellte Lehre Rasse, Persönlichkeit, Eigenwert, jeden wirklich kulturfördernden Impuls, mit einem Wort des 'Herzens Herz' des germanischen Menschen. (Rosenberg 1941: 403-404).

Wenn sich also Mariátegui von Spenglers Rasse-Begriff hat beeinflussen lassen, so können wir jedenfalls feststellen, daß dies zumindest ein Rasse-Begriff war, der sich für den Faschismus als untauglich erwies.

In dem Beitrag «Ideólogos de la reacción» (*Variedades*, Lima, 29. 10. 1927, in: *Obras* [1982], Bd. 1, S. 207-209), in dem Oswald Spengler explizit nicht zu diesen Ideologen der Reaktion gerechnet wird, schreibt Mariátegui gegen Spenglers Interpreten, in denen dieser «engendró un estado de ánimo de derrotismo y desesperanza», wie folgt:

En la prisa de declarar la quiebra de la civilización no se advirtió la largueza de la previsión de Spengler, dentro de la cual entraba, precisamente, un período de cesarismo imperialista, que muy pronto tocaría inaugurar a Mussolini [...] (S. 208).

Der Untergang des Abendlandes stand also nach Mariátegui nicht, wie einige erhofften, unmittelbar vor der Tür, sondern er war — wie auch bei Spengler selbst — eine Langzeitprognose, der erst die Epoche eines Cäsarismus noch vorhergehen muß, die gerade durch Mussolini eingeleitet wurde.



Spenglers morphologische Geschichtskonzeption ist eine permanente Kritik des positivistischen Kausaldenkens, denn Geschichte ist nach ihm nicht durch Kausalitäten zu erklären. Was im Falle von Spengler eine konservative Kritik des positivistischen Denkens ist und damit eine gegen die Modernität gerichtete Kritik, erhält bei Mariátegui eine neue Wendung: Seine Befreiung von einem historischen Kausaldenken macht eine Verwirklichung des Sozialismus unter Rückgriff auf andine «sozialistische» Traditionen («Ayllu») denkbar, ohne daß Peru den gleichen Weg wie die westlichen Industrienationen zu gehen hätte und auf die Entstehung eines industriellen Proletariats angewiesen wäre.

Wie recht Spengler oftmals in seiner Kritik der Modernität und in seinen pessimistischen Zukunftsprognosen hatte, das bescheinigt ihm selbst Theodor W. Adorno, der sicher nicht im Verdacht steht, ein blinder Spengler-Verehrer zu sein, wenn er feststellt, daß

[...] der Gang der Weltgeschichte selber seinen [Spenglers; H. N.] unmittelbaren Prognosen in einem Maße recht gab, das erstaunen mußte, wenn man sich an die Prognosen noch erinnerte. Der vergessene Spengler rächt sich, indem er droht, recht zu behalten (Adorno 1977: 48).

Gleichzeitig steht es aber für Adorno außer Frage, mit wem sich Spenglers Modernitäts-Pessimismus identifiziert: mit der Macht der Reaktion. Selbst hier noch bescheinigt ihm Adorno, was Mariátegui offensichtlich deutlich herauszulesen wußte:

Spengler zählt zu jenen Theoretikern der extremen Reaktion, deren Kritik des Liberalismus der progressiven [sc. Kritik, H. N.] sich in vielen Stücken überlegen zeigte (Adorno 1977: 63).

Was Adorno an Spengler kritisiert, daß er «den Kampf der Menschen um die Bedingungen ihrer Reproduktion» (S. 67) zum Wachstumsprozeß einer «Kollektivseele» stilisiert, und daß er die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur, die sich «in der Beherrschung von Menschen durch andere Menschen fortsetzt» (S. 65), aus dem Blick verliert, gerade das kann allerdings Mariátegui in keinem Augenblick vorgeworfen werden.

Die Spenglersche Relativierung des Eurozentrismus, der europäischen, d. h. für Spengler abendländischen Denkformen, die Mathematik selbst eingeschlossen, übte fraglos eine Faszination auf die lateinamerikanische Intelligenz aus. Die Vorstellung, daß die Geschichte eine «Richtung» habe, die nicht von den technischen Produktivkräften (die in Lateinamerika noch wenig entwickelt waren) abhängt, sondern von den Kräften der Kollektivseele, vom «Seelentum», erlaubt es Mariátegui gerade, seinen «Optimismus der Idee und der Tat» gegen den Pessimismus der Wirklichkeit zu fordern. Die Phänomene der Dekadenz des Abendlandes, die Spengler in der

Herrschaft der Großstadt über das Land und des technisierten Lebens über das Blut manifestiert sah, hatten für das Lateinamerika dieses Jahrzehnts noch keine Geltung. Eine Lektüre von Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* stützte deshalb die Hoffnung auf einen anderen, eben nicht abendländischen und europäischen Weg, in dem die kulturellen Kräfte der vorkolumbianischen Kulturen wirksam werden konnten:

Lo único casi que sobrevive del Tawantinsuyu es el indio. La civilización ha perecido; no ha perecido la raza. El material biológico del Tawantinsuyu se revela, después de cuatro siglos, indestructible, y, en parte, inmutable (*Siete ensayos*, S. 336).

Mariáteguis Denken setzte sich gerade dort über Spengler hinweg, wo Adorno dessen entscheidende Beschränktheit ausmacht:

In der Welt des gewalttätigen und unterdrückten Lebens ist Dekadenz, die diesem Leben, seiner Kultur, seiner Roheit und Erhabenheit die Gefolgschaft aufsagt, das Refugium des Besseren. Die ohnmächtig, nach Spenglers Gebot, von Geschichte beiseite geworfen und vernichtet werden, verkörpern negativ in der Negativität dieser Kultur, was deren Diktat zu brechen und dem Grauen der Vorgeschichte sein Ende zu bereiten wie schwach auch immer verheißt. (Adorno 1977: 71).

Dies aber war genau die Rolle, die Mariátegui der andinen Kultur und dem Indio zuwies. In ihm verkörperte sich für Mariátegui die 'Hoffnung auf ein anderes'.<sup>8</sup>

Daß sich diese Hoffnungen Mariáteguis, die gegen die fürchterliche Rationalität und geradezu mechanische Kausalität eines Geschichtsprozesses im Namen von Nietzsche und Spengler aufbegehrten, nicht bestätigten, ja daß selbst in seiner eigenen Partei gleich nach seinem Tod durch seinen Nachfolger, Eudocio Ravines, eine ganz andere, dogmatische Richtung eingeschlagen wurde, ist kein Argument gegen sie. Denn wenn die tatsächliche Verwirklichung von Ideen und Theorien ein Maßstab für ihren Wert wäre, würden sie insgesamt der Kritik verfallen. Eher wäre zu überlegen, weswegen er im lateinamerikanischen Kontext so isoliert geblieben ist, weswegen sich der von ihm geöffnete Horizont nach seinem Tod (und der Einstellung der Zeitschrift *Amauta*) wieder geschlossen hat.

Daß der theoretische Entwurf Mariáteguis nicht nur ein lateinamerikanischer Weg ist (bei allen lateinamerikanischen und peruanischen Besonderheiten, auf die er sich bezieht), sondern daß Mariátegui Lösungen für Probleme suchte, denen auch in Europa Bedeutung zukam und heute auch gerade wieder zukommt, zeigen die vielfachen Parallelen zu nichtdogmatischen materialistischen Positionen in Europa,

<sup>8</sup> Hier greife ich eine Adornosche Denkfigur auf; vgl. Theodor W. Adorno (1970): *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 10.

besonders zum Geschichtsbegriff Walter Benjamins (aber auch zum Utopie-Begriff Ernst Blochs, auf den hier nicht eingegangen wurde).

Es geht um die Frage, wie es möglich ist, die 'irrationalen' Kräfte des Mythos und der Religion nicht leichtfertig zu desavouieren und sie unbedacht dem Faschismus zu überlassen, sondern sie für eine revolutionäre Bewegung fruchtbar zu machen, die sich eben nicht totalitär denkt, sondern die Differenzen ertragen kann, oder, um mit Benjamin zu sprechen, die bereit ist, den Mythos und die Theologie in ihre Dienste zu nehmen. Die irrationalen Positionen Nietzsches und Spenglers, die in Europa in den Bannkreis der politischen Reaktion geraten waren, werden bei Mariátegui, partiell zumindest, einem revolutionären Denken integriert. Dies gelingt, weil Mariátegui diese irrationalen Positionen mit einer kritischen Analyse der realen Herrschaftsformen Perus verbindet. Wenn sich Nietzsches und Spenglers Kritik der Modernität in Europa einer konservativen Interpretation anbot, so konnte sie dagegen in Lateinamerika als eine spezifische Kritik der europäischen Modernität gelesen werden, der ein anderer, lateinamerikanischer Weg entgegenzustellen denkbar war, ein lateinamerikanischer Weg, in dem moderne Produktionsverhältnisse einer unterdrückten Bevölkerung zu ihren Rechten verhelfen würden, wenn sie nur selbst in ihrem sozialen Kampf die Energien des Mythos und der Religion zu nutzen weiß.

### 3 Bibliographie

- Abril, Xavier / Cornejo Polar, Antonio / Escajadillo, Tomás G. / Glusberg, Samuel / Goloboff, Mario G. / Melis, Antonio / Núñez, Estuardo / Stoikov, Anastas / Tamayo Vargas, Augusto (1980): *Mariátegui y la literatura*, Lima: Amauta.
- Adorno, Theodor W[iesengrund] (1977): «Spengler nach dem Untergang», in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10, 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 47-71.
- Benjamin, Walter (1974): «Über den Begriff der Geschichte», in: ders.: *Gesammelte Schriften: Werkausgabe*, Bd. I, 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 691-704.
- Benjamin, Walter (1977): «Der Surrealismus», in: ders.: *Gesammelte Schriften: Werkausgabe*, Bd. II, 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 295-310.
- Chang-Rodríguez, Eugenio (<sup>2</sup>1986): *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*, Trujillo: Normas legales.
- Dessau, Adalbert / Melis, Antonio / Kossok, Manfred (1971): *Mariátegui: tres estudios*, Lima: Amauta.
- Flores Galindo, Alberto (1989): *La agonía de Mariátegui*, Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Forgues, Roland (Hrsg.) (1993): *Mariátegui: una verdad actual siempre renovada*, Lima: Amauta.

- Gadamer, Hans-Georg (<sup>6</sup>1990): *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Hermeneutik I*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- García Salvattecci, Hugo (1979): *Georges Sorel y J. C. Mariátegui*, Lima: Delgado Valenzuela.
- Mariátegui, José Carlos (Hrsg.) (1926-1930): *Amauta*, Bd. 1-32.
- Mariátegui, José Carlos (1982): *Obras*, Bd. 1-2, Habana: Casa de las Américas.
- Mariátegui, José Carlos (1986): *Obras completas*, Bd. 1-20, Lima: Amauta; insbesondere Band 2: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*.
- Nietzsche, Friedrich (1988a): «Unzeitgemäße Betrachtungen; zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben», in: ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, München: Deutscher Taschenbuchverlag, S. 243-234.
- Nietzsche, Friedrich (1988b): *Menschliches, Allzumenschliches*, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, München: Deutscher Taschenbuchverlag, S. 9-704.
- Nitschack, Horst (1993): «La recepción de la cultura de habla alemana en *Amauta*», in: Giusti, Miguel / Nitschack, Horst (Hrsg.): *Encuentros y desencuentros*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Núñez, Estuardo (1978): *La experiencia europea de Mariátegui*, Lima: Amauta.
- Paris, Robert (1981): *La formación ideológica de J. C. Mariátegui*, México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Revista de Occidente* 5/15 (1924; Madrid).
- Rukser, Udo (1962): *Nietzsche in der Hispania*, Bern; München: Francke.
- Schutte, Ofelia (1988): «Nietzsche, Mariátegui and Socialism: a Case of 'Nietzschean Marxism' in Peru?», in: *Social Theory and Practice* 1/1, S. 71-85 (spanische Übersetzung im *Anuario Mariateguiano*, Band 4, Lima: Amauta, 1992, S. 85-92.).
- Sorel, Georges (<sup>7</sup>1930): *Réflexions sur la violence*, Paris: Marcel Rivière.
- Spengler, Oswald (1972): *Der Untergang des Abendlandes*, München: Beck [<sup>1</sup>1923].
- Rosenberg, Alfred (1941): *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München: Hoheneichen.
- Vanden, Harry E. (1975): *Mariátegui: influencias en su formación ideológica*, Lima: Amauta.

Harald Wentzlaff-Eggebert (Jena)

## Mariáteguis Avantgarde-Begriff

### 1 Mariátegui und *Amauta*

Es läge nahe, das Thema chronologisch-biographisch anzugehen, also zunächst Mariáteguis Jugend und die ersten journalistischen Versuche in Peru, dann seinen Europa-Aufenthalt von 1919-1923 — also seine Begegnung mit der *Clarté*-Bewegung in Frankreich, dem Futurismus in Italien und dem Expressionismus in Deutschland — sowie schließlich seine Tätigkeit als politischer Schriftsteller nach seiner Rückkehr zu behandeln, als deren Höhepunkt zweifellos die Gründung und Herausgabe der Zeitschrift *Amauta* — von 1926 bis zu seinem Tod 1930 — angesehen werden muß. So ließe sich — gestützt auf gewichtige Vorarbeiten<sup>1</sup> — die Entstehung und Veränderung von Mariáteguis Avantgarde-Begriff nachzeichnen und erklären.<sup>2</sup>

Mich reizt eine andere Betrachtungsweise. Ich möchte speziell seine in den ersten Heften von *Amauta* praktizierte Vorstellung von Avantgarde kennzeichnen,<sup>3</sup> weil es sich dabei meines Wissens um das anspruchsvollste Konzept der damaligen Zeit überhaupt handelt,<sup>4</sup> das zugleich viel zur Klärung der Frage beitragen kann, welcher Stellenwert dem Diskurs der Avantgarde insgesamt in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts zugeschrieben werden muß.

Obwohl Mariátegui die wenigsten Beiträge selbst geschrieben hat, werte ich dabei die fünf Jahrgänge von *Amauta* mit Kurt Schnelle als «Meisterwerk Mariáteguis»,<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. außer Wiese (1959) sowie insbesondere Núñez (1978), Schnelle (1992), Sánchez (1977), Hovestadt (1987: Kap. II und III), und Unruh (1989).

<sup>2</sup> In seinem 1925 erstmals gedruckten Aufsatz «Nacionalismo y Vanguardismo» etwa verwendet er den Begriff allgemein als Synonym für «la nueva generación», «la juventud» (*Obras completas*, Band 11, S. 72-79).

<sup>3</sup> Genauer gesagt der Hefte 1-9 (September 1926 bis Mai 1927), also vor der Schließung der Redaktion wegen eines angeblichen kommunistischen Komplotts. Zu Beginn des 3. Jahrgangs (Heft 17, September 1928) distanziert sich Mariátegui von den früher verwendeten Begriffen «vanguardia», «izquierda», «renovación» etc. zugunsten der Formel «revolución socialista». Vgl. Wise 1979: 290 und 299-240.

<sup>4</sup> Melis (1991: 370) bezeichnet *Amauta* als «momento mágico de síntesis que tal vez no se haya repetido desde entonces, a ese nivel, en toda América Latina». Vgl. auch Earle (1978: 115-121) und Wise (1979: 295).

<sup>5</sup> Schnelle 1992: 96.

eine Formulierung, die nicht nur das Ausmaß seiner Leistung, sondern auch die starke Prägung durch seine Persönlichkeit zum Ausdruck bringt. In der Tat sind Gesamtkonzeption der Zeitschrift und Zusammenstellung der Beiträge für jedes einzelne Heft so stark von Mariátegui bestimmt,<sup>6</sup> daß er nicht nur als Herausgeber, sondern auch als Autor oder besser «autor» — in der im Spanischen stärker erhaltenen, umfassenden Bedeutung eines ‘Schöpfers’ — gelten muß. Als Konsequenz aus dieser Einschätzung werde ich im folgenden nicht nur von Mariátegui selbst verfaßte Texte, sondern das ganze Spektrum der in *Amauta* behandelten Themen in die Betrachtung einbeziehen.

Natürlich liegt die Wahl von *Amauta* als Textgrundlage auch deshalb nahe, weil Mariátegui sein Geschöpf ursprünglich ‘*Vanguardia*’ nennen wollte. Wenn er sich später für den Titel *Amauta*, also das Wort für den Intellektuellen der Inka-Kultur entschied, so bedeutet dies nach Antonio Melis keine Abkehr von den internationalen Avantgardebewegungen, sondern steht für die Absicht, zusätzlich den Bezug zur spezifischen Situation Perus herzustellen.<sup>7</sup> Das belegt auch sein Editorial auf der ersten Seite des ersten Hefts vom September 1926, auf das später noch mehrfach zurückzukommen sein wird:

Esta revista, en el campo intelectual, no representa un grupo. Representa, más bien, un movimiento, un espíritu. En el Perú se siente desde hace algún tiempo una corriente, cada día más vigorosa y definida, de renovación. A los fautores de esta renovación se les llama vanguardistas, socialistas, revolucionarios etc. La historia no los ha bautizado definitivamente todavía. Existen entre ellos algunas discrepancias formales, algunas diferencias psicológicas. Pero por encima de lo que los diferencia, todos estos espíritus ponen lo que los aproxima y mancomuna: su voluntad de crear un Perú nuevo dentro del mundo nuevo. [...]

El primer resultado que los escritores de *Amauta* nos proponemos obtener es el de acordarnos y conocernos mejor nosotros mismos. El trabajo de la revista nos solidarizará más. Al mismo tiempo que atraerá a otros buenos elementos, alejará a algunos fluctuantes y desganaos que por ahora coquetean con el vanguardismo, pero que apenas éste les demande un sacrificio, se apresurarán a dejarlo. *Amauta* cribará a los hombres de la vanguardia — militantes y simpatizantes — hasta separar la paja del grano. Producirá o precipitará un fenómeno de polarización y concentración. [...]

Estudiaremos todos los grandes movimientos de renovación — políticos, filosóficos, artísticos, literarios, científicos. Todo lo humano es nuestro. Esta revista vinculará a los hombres nuevos del Perú, primero con los de los otros pueblos de América, en seguida con los de los otros pueblos del mundo.

<sup>6</sup> Das Redaktionsteam von *Amauta* bestätigt nach dem Tod Mariáteguis, daß die Zeitschrift wirklich von Anfang an seine Handschrift trug: «casi solo Mariátegui inicia la publicación de su revista, animado de una voluntad firme y de un plan estrictamente constructivo» (zitiert bei Tauro 1960: 8).

<sup>7</sup> Vgl. Melis (1991: 363-364).

## 2 Revolution und *peruanidad*

Mariátegui versteht *Amauta* demnach als Sprachrohr eines Erneuerungsprozesses, dessen Förderer er als 'Avantgardisten', 'Sozialisten' oder 'Revolutionäre' bezeichnet, mithin als Umstürzler versteht. Über den für die peruanischen Verhältnisse angemessenen Weg zu diesem Umsturz wird jedoch erst die in *Amauta* zu führende Diskussion Aufschluß geben. Getragen werden soll die peruanische Avantgardebewegung von einer verschworenen Gemeinschaft, die für das Ziel zu kämpfen bereit ist, 'in einer neuen Welt ein neues Peru zu schaffen'. Mariátegui verwendet den Begriff 'Avantgarde' also durchaus auch in der konkreten militärischen Bedeutung, sieht die peruanische Avantgardebewegung als einen sich formierenden Stoßtrupp, der die Konfrontation mit der bestehenden Ordnung sucht.<sup>8</sup>

Dem entspricht es, daß *Amauta* im gesellschaftspolitischen Bereich eine Reihe deutlich polemischer Texte enthält.<sup>9</sup> Eine genauere Betrachtung zeigt jedoch, daß diese polemische Tendenz eng mit einer aufklärerischen Absicht einhergeht. Mir ist kein avantgardistischer Text bekannt, in dem die Abqualifizierung des politischen Gegners von einem dogmatischen Standpunkt in einem solchen Ausmaß mit rationaler Analyse gesellschaftlicher Gegebenheiten verbunden wird. Was die zugrundeliegende Ideologie angeht, so steht fest, daß für Mariátegui allein der Marxismus den Schlüssel für die Analyse und notwendige Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse bietet und daß für ihn die von ihm erwähnten Erneuerungsbewegungen im politischen, philosophischen, künstlerischen, literarischen und wissenschaftlichen Bereich erste Anzeichen der bevorstehenden globalen Ablösung des Kapitalismus durch den Sozialismus sind.

Gleichzeitig ist Mariátegui aber auch davon überzeugt, daß die angestrebte Revolution in Peru von ganz spezifischen Voraussetzungen auszugehen hat. Peru müsse sich erst seiner wahren Identität bewußt werden, und diese sei dem Selbstverständnis der politisch dominanten Oligarchie entgegengesetzt. Für Mariátegui ist Peru eben nicht primär das Land der Nachkommen spanischer Eroberer, das seine Identität aus 2000 Jahren spanischer und 400 Jahren kolonialer Geschichte bezieht, sondern ein Land mit einer dreitausendjährigen amerikanischen Geschichte, dessen Einwohner zu 80 Prozent Indios sind. Ein Gefühl der «peruanidad», das diesem Sachverhalt

<sup>8</sup> Vgl. dazu Alcibíades 1982. — Víctor Raúl Haya de la Torre, Gründer der A.P.R.A. [=Alianza Popular Revolucionaria Americana], spricht die Mitarbeiter von *Amauta* als «la sección de los trabajadores intelectuales del Perú, militantes en nuestro gran frente de acción» an und fügt hinzu: «Había deseado vivamente ver organizada, disciplinada y definida a la vanguardia de los intelectuales y artistas peruanos que marchan con nosotros.» (Heft 4, S. 3). — Im Bericht über Diego Rivera wird dieser als «un combatiente de vanguardia» bezeichnet (Heft 5, S. 6).

<sup>9</sup> Vgl. dazu Melis (1975) und Hovestadt (1987: 79).

gerecht würde, muß — durch Aufklärung und Polemik — erst geschaffen werden, was in der kämpferischen Formel «Peruanicemos al Perú»<sup>10</sup> angemessen zum Ausdruck kommt. Für den Avantgarde-Begriff Mariátegui ergibt sich daraus, daß er zwar auch für Peru auf den revolutionären, also vollständigen Umsturz des gegenwärtigen politischen Systems zielt, daß die propagierte neue Welt aber durchaus an althergebrachte Lebensformen anschließen kann, soweit diese den im Sinne des Klassenkampfes erhobenen Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit genügen.<sup>11</sup>

Das ist der Grund, weshalb sich in *Amauta* so viele Beiträge mit den Nachkommen der autochthonen Bewohner des Landes befassen. Hier werden die individuellen Verhaltensweisen, gesellschaftlichen Normen und religiösen Vorstellungen der Indios thematisiert, wird ihren berechtigten Klagen über Benachteiligungen und Ungerechtigkeiten ein Forum geboten, werden konkrete Mißstände als Folge von 400 Jahren Unterdrückung und Marginalisierung denunziert, wofür zeitweise eine eigene Sektion «Boletín de Defensa Indígena» eingerichtet wird.<sup>12</sup> In Alberto Tauros systematischer Aufschlüsselung aller in *Amauta* erschienenen Beiträge werden entsprechend zwölf der die Indios betreffenden Artikel unter dem Stichwort «Antropología», vierundzwanzig unter «El problema del indio», aber nur zwei unter «Folklore» verortet.<sup>13</sup> Fünf weitere Aufsätze, die sich mit der Schulbildung der Indios befassen, lassen die Tendenz erkennen, dem Vorurteil rassischer Minderwertigkeit entgegenzuwirken und einen Weg in die Zukunft zu weisen, der ihrer kulturellen Eigenständigkeit ebenso gerecht wird wie den veränderten Lebensbedingungen des 20. Jahrhunderts.<sup>14</sup>

Dem Einwand, das Bewußtsein einer peruanischen Identität könne trotz allem nicht ausschließlich indigenistisch geprägt sein, kommt Mariátegui insofern zuvor, als in *Amauta* immer wieder auch andere Aspekte der Geschichte, der wirtschaftlichen Lage, der sozialen Schichtung und vor allem des politischen Systems diskutiert

<sup>10</sup> So war die Sektion der Zeitschrift *Mundial* überschrieben, in der er von 1925-1929 eine Reihe von Aufsätzen zu nationalen Themen veröffentlichte, von denen viele später in die *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) eingegangen sind.

<sup>11</sup> Vgl. Wise (1980: 96) und Unruh (1989: 60-62).

<sup>12</sup> In den Heften 5, 6, 7, 9, 12 und 15. Vgl. dazu Tauro (1960: 15), Hovestadt (1987: 88) sowie vor allem Wise (1980: 90-92).

<sup>13</sup> Tauro (1960: 94-97 und 133-135).

<sup>14</sup> Wie schwer dabei der vorurteilsfreie Umgang mit dem 'Anderen' fällt, zeigt der Aufsatz «La psicología del Indio» (Heft 4, S. 1-2), in dem zwar siebenzig Eigenarten der Indios aufgezählt, diese aber unausgesprochen doch immer auf ein europäisch geprägtes Normensystem bezogen werden, so daß der Indio zwar als anders, aber auch als minderwertig erscheint. — Hovestadt (1987: 87-90) betont die Uneinheitlichkeit der in *Amauta* vertretenen indigenistischen Positionen. Vgl. auch Wise (1980: 93-95), Chang-Rodríguez (1983: 164-171) und Garscha (1982: 84-86).



werden. Zudem wird die «peruanidad» auch im internationalen Vergleich zu bestimmen versucht: Zunächst über Bestandsaufnahmen zur Situation in anderen Teilen Lateinamerikas, sodann über die Diskussion des Verhältnisses Lateinamerika-USA<sup>15</sup> und schließlich durch Berichte über revolutionäre Situationen in anderen Erdteilen. So wird für eine Beilegung des schwelenden Chaco-Konflikts plädiert und es wird ausführlich die Situation in Mexiko seit Beginn der Revolution im Jahr 1910 kommentiert, wobei man das Erstarken reaktionärer Kräfte mit Sorge beobachtet;<sup>16</sup> es wird die Zusammengehörigkeit Lateinamerikas beschworen<sup>17</sup> und vor diesem Hintergrund die Interventionspolitik der USA — speziell in Nicaragua — verurteilt;<sup>18</sup> und es wird — über die Kritik am Imperialismus verschiedener Großmächte — Solidarität mit China und der damaligen UdSSR bewiesen. Die Berichte über China betreffen dabei neben dem Interessenkonflikt der Großmächte vor allem die Volksaufstände, die mehr und mehr unter kommunistischer Führung stehen.<sup>19</sup> Daß über die Sowjetunion relativ häufig informiert wird,<sup>20</sup> liegt daran, daß Erfolgsmeldungen von dort als Belege dafür gelten, daß ein ähnlicher Umsturz auch in Peru möglich ist.

Wenn in *Amauta* Artikel über die peruanischen Inkas neben solchen über Mexiko oder die Sowjetunion stehen, so ist dies kein Zeichen von Planlosigkeit, sondern Teil eines Gesamtkonzeptes. *Amauta* ist wie ein mehrstimmiges Musikstück komponiert, das im Zuhörer zwar nach und nach das Gefühl der «peruanidad» erzeugen soll, in dem das Hauptmotiv des vorspanischen Peru und seiner Nachkommen jedoch durch Nebenthemen ergänzt wird, die partielle Identifikationen mit anderen Ländern erlauben. Dabei zeugt es von Mariáteguis Weitblick, daß er seine revolutionären Pläne auf die Grundlage eines komplexen Identitätsgefühls zu stellen versucht, so wie es von seiner Professionalität zeugt, daß er sich keinen Illusionen über die Schwierigkeit dieser Aufgabe hingibt, sondern sich auf einen mühsamen Überzeugungsprozeß einstellt, dem er sich konsequenterweise mit einem langfristigen Projekt wie *Amauta* stellt: einem über Jahre regelmäßig erscheinenden Organ, das durch die Vielzahl der Mitarbeiter auch die aktuellen revolutionären Entwicklungen in anderen Ländern und Kontinenten ansprechen kann.

---

<sup>15</sup> Vgl. etwa Víctor Raúl Haya de la Torres Aufsatz: «Romain Rolland y la América Latina» (Heft 2, S. 12-13) sowie das gesamte Heft 9.

<sup>16</sup> Vgl. Tauro (1960: 102 und 112-115).

<sup>17</sup> Vgl. etwa die «Carta americana para americanos» von Franz Tamayo (Heft 3, S. 32-35).

<sup>18</sup> Vgl. Tauro (1960: 103-107; zu Nicaragua S. 103).

<sup>19</sup> Vgl. Tauro (1960: 108-109 und 149-150).

<sup>20</sup> Vgl. Tauro (1960: 57-61, 116-117, 124-125 und 152-154).

### 3 Selbstverständnis und Anspruch von *Amauta*

Der Weitblick in der Konzeption und die Professionalität in der Ausführung von *Amauta* verlangen um so mehr Respekt, als Mariátegui sich — gemäß dem Anfang des obigen Zitats — noch nicht auf eine homogene 'Gruppe' von Gleichgesinnten stützen konnte. Wenn er sich dennoch auf das Wagnis einer solchen Zeitschrift einläßt, so hat dies viel mit der für Avantgardisten typischen inneren Gewißheit zu tun, in einer Zeit zu leben, in der sich ein kategorialer, also alle Lebensbereiche revolutionierender Wechsel vollzieht.

Diese nicht hinterfragbare subjektive Evidenz, der die kühnsten Aktionen der Avantgardisten zuzuschreiben sind, ist ebenso grundlegend wie schwer zu fassen. Die Avantgardisten sprechen meist von einer «nueva sensibilidad», der sich ihre radikal veränderte Lebenseinstellung verdanke, doch das ist nur die vielleicht aussagekräftigste Umschreibung. Gleich in Heft 1 erscheinen in einem Beitrag über die Situation der Indios nacheinander die Formulierungen «la nueva conciencia», «la Nueva Vida», «la Nueva Edad» und «el nuevo ciclo que se adivina».<sup>21</sup> Víctor Raúl Haya de la Torre stellt in Heft 2 die «vieja generación latinoamericana» der «nueva generación latinoamericana» gegenüber und spricht vom «espíritu de rebelión y renovación» oder vom Entstehen eines «nuevo espíritu en la América Latina».<sup>22</sup> César Vallejo verlangt eine «poesía nueva a base de sensibilidad nueva»,<sup>23</sup> die ihm selbst mit folgenden Worten bescheinigt wird: «Su arte, producto auténtico de un espíritu y una nueva sensibilidad [...]».<sup>24</sup> Dr. Atl konstatiert für Mexiko «una nueva conciencia colectiva» und «un ardiente deseo de renovación».<sup>25</sup> Diego Rivera wird als Kämpfer für die «vida nueva» und als «auténtico Hombre Nuevo» präsentiert und spricht in einem Interview von der Vorläuferrolle einzelner Künstler der Gegenwart für die Malerei des zukünftigen «orden nuevo».<sup>26</sup>

Angefangen hat alles wohl mit Apollinaires Vortrag «L'esprit nouveau et les poètes» aus dem Jahr 1917.<sup>27</sup> Die Verbreitung der Formulierung «nueva sensibilidad»

<sup>21</sup> Luis E. Valcárcel: «Tempestad en los Andes», Heft 1, S. 2-4.

<sup>22</sup> «Romain Rolland y la América Latina», Heft 2, S. 12-13. Vgl. auch seinen Aufsatz «Nuestro frente intelectual» (Heft 4, S. 3-4 und 7-8).

<sup>23</sup> Heft 3, S. 17.

<sup>24</sup> Armando Bazán in seiner Besprechung von Emilio Armazas *Falo*, in «Libros y Revistas» (Anhang zu Heft 3), S. 3.

<sup>25</sup> Heft 3, S. 27.

<sup>26</sup> Vgl. Heft 5, S. 6-9, hier S. 5, 6 und 7.

<sup>27</sup> Zugänglich in der Ausgabe: Apollinaire: *Œuvres en prose complètes*, Band 2, Paris: Gallimard, 1991 (Bibliothèque de la Pléiade), S. 941-954.

— speziell im spanischsprachigen Raum und speziell auf die Kunst bezogen — verdankt sich später dem Aufsatz «La deshumanización del arte» von 1925, wo Ortega y Gasset durchgehend mit diesen Worten auf die Ästhetik der literarischen Avantgardebewegungen Bezug nimmt.<sup>28</sup> Am deutlichsten hat jedoch schon 1924 Oliverio Girondo ausgesprochen, daß in dieser neuen Prämisse der Wahrnehmung und des Umgangs mit der Welt der Schlüssel zum Selbstverständnis der Avantgarde liegt. Avantgardisten sind seiner Meinung «cuantos son capaces de percibir que nos hallamos en presencia de una NUEVA SENSIBILIDAD y de una NUEVA COMPRENSION».<sup>29</sup> César Vallejo hat seinerseits klar zu machen versucht, was unter einer «sensibilidad auténticamente nueva» zu verstehen ist:

Los materiales artísticos que ofrece la vida moderna, han de ser asimilados por el espíritu y convertidos en sensibilidad. El telégrafo sin hilos, por ejemplo, está destinado, más que a hacernos decir «telégrafo sin hilos», a despertar nuevos templos nerviosos, profundas perspicacias sentimentales, amplificando videncias y comprensiones y densificando el amor; la inquietud entonces crece y se exaspera y el soplo de la vida, se aviva.<sup>30</sup>

Es geht also im Grunde darum, daß die Avantgardisten das Gefühl hatten, in ein neues Leben und Erleben hineingeboren zu sein. Dieses Gefühl ist letztlich für die — gegenüber den Jahren vorher — sich entwickelnde Vehemenz und Militanz des Auftretens verantwortlich, die ihrerseits erst dazu berechtigt, von der Avantgarde als einer eigenständigen Bewegung zu sprechen, in der die vorher vereinzelt beobachtbaren Neuerungsbestrebungen gebündelt und in einen polemisch-radikalen Diskurs überführt wurden, der das bestehende Gesellschaftssystem aus den Angeln heben sollte. In der eingangs zitierten Textstelle schlägt sich diese subjektive Evidenz in der Selbstverständlichkeit nieder, mit der von einem «mundo nuevo» und später dann von den «hombres nuevos del Perú» gesprochen wird, die durch *Amauta* mit den 'neuen Menschen' der anderen Völker Amerikas und später auch mit denjenigen der restlichen Länder dieser Erde verbunden werden sollen. Nicht die Forderung, alles müsse ganz anders werden, ist also letztlich avantgardistisch — das fordert und verspricht jeder Politiker vor der Wahl. Avantgardistisch ist, daß Intellektuelle —

<sup>28</sup> Vgl. Ortega y Gasset (1981: 20, 26, 27, 33, 39, 44, 46, und 48).

<sup>29</sup> Zitiert bei Schwartz (1991: 41 und 112). Auf S. 41-46 geht Schwartz näher auf das Phänomen ein, wird ihm aber insofern nicht gerecht, als er es auf das bloße Streben nach inhaltlicher und formaler 'Erneuerung' der Texte reduziert, wo es doch um die kategorial veränderte Einstellung zu Althergebrachtem wie Neuem geht. So sagt Girondo wenig später im selben Manifest (Schwartz 1991: 112): «[...] 'todo es nuevo bajo el sol' si todo se mira con unas pupilas actuales y se expresa con un acento contemporáneo».

<sup>30</sup> Heft 3, S. 17. Der Text wurde im selben Jahr 1928 auch in *Favorables París Poema* (Heft 1, S. 14) abgedruckt, einer von Vallejo selbst und Juan Larrea in Paris herausgegebenen Zeitschrift.

ohne Amt und ohne konkrete Hoffnung darauf — das unabweisbare Gefühl einer Umbruchsituation haben: «La gran emoción contemporánea es la emoción revolucionaria», sagt Mariátegui.<sup>31</sup> Dieses Gefühl ist so stark, daß sie nach den Chancen, ihr Ziel zu erreichen, gar nicht fragen und sich vor der zu erwartenden gesellschaftlichen Ächtung nicht fürchten. Sie gehen von vornherein von zwei unversöhnlichen politischen Lagern aus, zwischen denen man sich in der Zeit des vermeintlich unaufhaltsamen Umbruchs entscheiden muß.

Diese subjektiv verspürte, unabweisbare Evidenz eines anbrechenden neuen Zeitalters hat bei Mariátegui zur Folge, daß er Anzeichen dafür nicht nur im gesellschaftlich-politischen Bereich, sondern auch auf vielen anderen Gebieten beobachtet: «Estudiaremos todos los grandes movimientos de renovación — políticos, filosóficos, artísticos, literarios, científicos», so heißt es gegen Ende des anfangs zitierten Textes. Natürlich ist diese zusätzliche Dimension nur möglich, weil der unermüdliche Autodidakt Mariátegui ein universal interessierter Intellektueller ist. Er druckt beispielsweise gleich im ersten Heft einen Beitrag zur Revolution des Bildungswesens ab, in dem über die Universitätsreform hinaus, die seit 1919 mehrere Länder Hispanoamerikas erfaßt hat, die «hombres nuevos de América» aufgerufen werden, eine neue Art Universität — «la universidad libre» — zu gründen. Aus ihr sollen nicht Ingenieure, Ärzte und Juristen mit Fachwissen hervorgehen, sondern Menschen mit Bildung: Menschen, die Lehrbücher nicht auswendig lernen, sondern neu schreiben; Menschen, die Gesetze nicht auslegen, sondern über ihre Verbesserung nachdenken.<sup>32</sup> Dasselbe Heft bietet einen Beitrag von Sigmund Freud — der erste in spanischer Sprache in Hispanoamerika — zur Psychoanalyse.<sup>33</sup> Im zweiten und dritten Heft erscheinen zwei Beiträge George Bernard Shaws, in denen dieser für die Abschaffung des Privateigentums und den Sozialismus plädiert.<sup>34</sup> Hinzu kommen ein Gedicht von Juan Parra del Riego auf Miguel de Unamuno, das diesen als Freiheits-

<sup>31</sup> *Obras completas*, Bd. 7, S. 127. Zitiert bei Alcibades (1982: 136).

<sup>32</sup> Carlos Sánchez Viamonte: «La cultura frente a la universidad», Heft 1, S. 5-6.

<sup>33</sup> «Resistencia al psicoanálisis», Heft 1, S. 9-11. Vgl. Melis (1975: 11). Zur produktiven Auseinandersetzung mit deutschsprachiger Kultur (im weitesten Sinn) vgl. Nitschack (1993).

<sup>34</sup> «Bernard Shaw habla sobre los problemas de Inglaterra y del Socialismo», Heft 2, S. 4-7, und «Definición del Socialismo», Heft 3, S. 9-11.

helden des unter der Diktatur Primo de Riveras leidenden Spanien feiert,<sup>35</sup> sowie ein Essay über die — mit dem Kurzhaarschnitt beginnende — Emanzipation der Frau.<sup>36</sup>

Diese Beispiele genügen als Nachweis, daß *Amauta* die Zeitschrift ist, in der die Avantgarde-Forderung nach einer umfassenden Revolution der Lebenswelt am konsequentesten umgesetzt wurde. Die meisten anderen Zeitschriften beschränken sich auf den Bereich der Kunst oder gar der Literatur. Zweifellos ist die Literatur bzw. die Sprachverwendung allgemein ein entscheidender Aspekt; denn es spricht viel dafür, daß eine wirklich radikale Veränderung einen veränderten Sprachgebrauch voraussetzt. Dem trägt auch Mariátegui Rechnung, wie gleich zu zeigen sein wird. Der Anspruch, den er mit *Amauta* erhebt, geht darüber jedoch weit hinaus. Im Grunde versteht er *Amauta* als eine Art seismographische Überwachungsstation, mit deren Hilfe er versucht, alle Anzeichen des zu erwartenden weltweiten Umbruchs zu registrieren: von vereinzelt Erschütterungen über sich in bestimmten Ländern oder Lebensbereichen konzentrierende, wiederkehrende Beben bis hin zu Vulkanausbrüchen, die das Leben ganzer Völker auf eine völlig neue Grundlage stellen.

#### 4 Kunst und Literatur

Dabei vernachlässigt Mariátegui den Bereich der Kultur keineswegs. Er berichtet auch hier über neue Tendenzen und nutzt zugleich die Möglichkeit, seine Leser mit den Werken selbst zu konfrontieren, insbesondere im Bereich von Malerei und Literatur.<sup>37</sup> Was die darstellende Kunst angeht, so findet sich neben zahlreichen Vignetten und Portraitszeichnungen in einer Reihe von Heften ein Sonderteil auf Glanzpapier, der einzelnen Künstlern oder Bewegungen gewidmet ist: Heft 2 etwa dokumentiert die Entwicklung des Argentiniers Emilio Pettoruti sowie die elfte Biennale in Venedig, Heft 3 ist dem jungen Peruaner Camilo Blas (C. Sánchez Urteada) gewidmet, Heft 4 und 5 dem Mexikaner Diego Rivera, Heft 7 George Grosz und dem «Arte Futurista».

<sup>35</sup> «Marcha Unamuno», Heft 2, S. 10. Unamuno selbst kommt in *Amauta* in den Heften 5, 11, 13 und 24 zu Wort. Vgl. dazu Tauro (1960: 150-151).

<sup>36</sup> María Wiesse: «Señales de nuestro tiempo», Heft 4, S. 11-12: «La peluca a la *garçonne*, la falda corta, la silueta a la *garçonne*, son indicios de cómo ha entrado el sport y el trabajo en la vida de la mujer moderna. (Y también el anhelo vivísimo de libertad, de emancipación, de igualdad en derechos con el hombre [...])» (S. 11). Vgl. auch den Beitrag von Luc Durtain: «La otra Europa», Heft 19, S. 1-9, über die veränderte Situation der Frau im nachrevolutionären Rußland.

<sup>37</sup> Vgl. Wise (1979: 295), Wise (1980: 92-93) sowie Hovestadt (1987: 77-79 und 86). Tanz, Musik und Film werden auch, aber seltener angesprochen. Vgl. Tauro (1960: 73-77).

Bemerkenswert ist, daß nicht nur Vertreter neuester Kunstrichtungen vorgestellt werden, sondern auch eine eher unpräventöse Malerei Aufnahme findet, die sich — wie im Fall von Camilo Blas — der Vermittlung indianischer Lebensformen widmet. Dies entspricht der spezifischen Zielsetzung von *Amauta*, eine peruanische Identität zu entwickeln, ebenso wie der allgemeinen Faszination der Avantgarde durch die sogenannte 'primitive' Kunst, die sich ihrerseits aus dem Wunsch nach radikaler Abkehr von akademischen Vorgaben bezüglich bestimmter Sujets und Maltechniken erklärt. Insofern besteht auch kein Widerspruch, sondern eher Komplementarität zu den Karikaturen eines George Grosz. Wenn man so will, gibt Grosz das Bürgertum der Lächerlichkeit preis und macht so den Weg frei für eine Kunst, die — unbelastet von Traditionen — der «nueva sensibilidad» Ausdruck verleihen möchte. Daß einem Künstler wie Diego Rivera in *Amauta* besondere Aufmerksamkeit widerfährt, versteht sich beinahe von selbst:<sup>38</sup> Proletarische Gesinnung und avantgardistische — am Kubismus und Expressionismus geschulte — Maltechnik verbinden sich in seinen Wandmalereien zu eindrucksvoll neuartigen Studien der die Mexikanische Revolution tragenden Volksmassen.

Was die in *Amauta* abgedruckten literarischen Texte angeht, bietet sich ein ähnliches Bild.<sup>39</sup> Es findet sich einfache, verinnerlichte Prosa, die speziell das ursprüngliche Leben der Indios zum Gegenstand hat. Mehr Platz wird jedoch einer Lyrik eingeräumt, die den Einfluß der europäischen Avantgardebewegungen, insbesondere des Futurismus nicht verleugnet: Texte ohne erkennbare gedankliche Linie und schmückende Adjektive, die ganz auf die Kraft extrem kühner Metaphern setzen.<sup>40</sup> Mariátegui publiziert diese Texte, auch wenn César Vallejo und andere einem Teil davon literarische Qualitäten absprechen,<sup>41</sup> weil eine neue Technik — etwa die freie Anordnung der Wörter auf der Seite oder der Wechsel zwischen verschiedenen Schriftarten und Schriftgraden — nicht genüge, um die Lyrik zu revolutionieren. Mariátegui teilt persönlich weitgehend die Meinung Vallejos,<sup>42</sup> druck

<sup>38</sup> Heft 4, S. 5-8, und Heft 5, S. 5-9.

<sup>39</sup> Vgl. zum folgenden auch Melis (1991: 366).

<sup>40</sup> Autoren sind vor allem: Emilio Armaza, Blanca Luz Brum de Parra del Riego, Serafín Delmar, José María Eguren, Alberto Guillén, Alberto Hidalgo, César Alfredo Miró Quesada, Carlos Oquendo de Amat, Alejandro Peralta, Julián Petrovick und Magda Portal.

<sup>41</sup> Vgl. Vallejos Artikel «Poesía nueva» (Heft 3, S. 17) sowie vor allem den Aufsatz «Izquierdismo y pseudoizquierdismo artísticos» von Miguel Angel Urquieta (Heft 7, S. 25-27).

<sup>42</sup> Vgl. sein Editorial zu Heft 3, S. 1, wo es heißt: «No podemos aceptar como nuevo un arte que no trae sino una nueva técnica. Eso sería recrearse en el más falaz de los espejismos actuales. Ninguna estética puede rebajar el trabajo artístico a una cuestión de técnica. La técnica nueva debe corresponder a un espíritu nuevo también. Si no, lo único que cambia es el paramento, el decorado. Y una revolución artística no se contenta de conquistas formales.» Vgl. auch Melis (1991: 364-366).

aber dennoch in *Amauta* Texte, die auch er als bloß äußerlich avantgardistisch einstufen würde:

En el terreno puramente artístico, literario y científico, aceptamos la colaboración de artistas, literatos, técnicos, considerando sólo su mérito respectivo, si no tienen una posición militante en otro campo ideológico.<sup>43</sup>

Das erscheint zunächst widersprüchlich, erklärt sich aber aus seiner Grundüberzeugung, in einer alle Lebensbereiche umfassenden Zeit des Umbruchs zu leben. In deren Anfangsphase manifestiert sich seiner Ansicht nach der «espíritu nuevo» noch mehr oder weniger unspezifisch, weshalb man ihn zunächst auch in seinen noch oberflächlichen Spielarten akzeptieren muß: In der Hoffnung, daß die Autoren — und warum nicht auch die Leser? — im Kontakt mit den anderen Mitarbeitern — bzw. ihren Texten — nach und nach zu einer eindeutig revolutionären Einstellung gelangen.

In seinem Aufsatz «Arte, revolución y decadencia» präzisiert er seine persönliche Meinung mit der Behauptung, daß derzeit der Geist der Revolution mit dem der Dekadenz ringe und daß natürlich nur dann, wenn die neue literarische Technik von ersterem getragen werde, von einem «arte nuevo» die Rede sein könne: «La técnica nueva debe corresponder a un espíritu nuevo también».<sup>44</sup> Er stellt jedoch in Rechnung, daß der Künstler beide 'Seelen' in seiner Brust trägt: «La consciencia del artista es el circo agonal de una lucha entre los dos espíritus». Mehr noch, der einzelne Künstler sei oft gar nicht in der Lage, diese Auseinandersetzung als solche zu erkennen. Die aktuelle Situation der Kunst sei nämlich dadurch gekennzeichnet, daß an die Stelle eines einheitlichen Stils die Abspaltung immer neuer Einzeltendenzen getreten sei. Dieser 'anarchische' Zustand sei der Übergang von der Abend- zur Morgendämmerung: «El cubismo, el dadaismo, el expresionismo, etc. al mismo tiempo que acusan una crisis, anuncian una reconstrucción». Das Revolutionäre dieser Schulen liege in der Verächtlichmachung des bürgerlichen Kunstideals, ohne daß die meisten Künstler sich allerdings bereits das neue Ideal der Gegenwart zu eigen gemacht hätten. Dabei verschließt er keineswegs die Augen davor, daß es Künstler gibt, deren Werke auf den ersten Blick revolutionär wirken, die sich — wie die

<sup>43</sup> Heft 7, S. 6. Im selben Absatz heißt es etwas später: «Los que damos a *Amauta* tonalidad, fisonomía y orientación, somos los que tenemos una filiación y una fé, no quienes no las tienen y que admitimos, sin peligro para nuestra integridad y nuestra homogeneidad, como accidentales compañeros de viaje. Somos los vanguardistas, los revolucionarios. Los que tenemos una meta, los que sabemos a dónde vamos. En el camino no nos alarma discutir con quienes no andan aún definitivamente orientados. Estamos dispuestos todos los días a confrontar nuestros puntos de vista con los afines o próximos.»

<sup>44</sup> Heft 3, S. 1-2, hier S. 1. — Zum folgenden vgl. auch Videla (1994: 169-170).

Franzosen Paul Morand und Jean Cocteau — letztlich dann aber doch als der Dekadenz zugehörig erweisen. Aber die Fälle dieser Unentschlossenen, die — wie er im eingangs zitierten Text meint — «por ahora coquetean con el vanguardismo», würden sich gerade im Kontakt mit *Amauta* von selbst klären.

Andererseits käme es aber auch vor, daß in einem noch schwankenden Künstler die avantgardistischen Züge schließlich doch die dekadenten überwögen: «Es frecuente la presencia de reflejos de la decadencia en el arte de vanguardia, hasta cuando, superando el subjetivismo que a veces lo enferma, se propone metas realmente revolucionarias.» Mariátegui konzediert also gewissermaßen allen, die in irgendeiner Form vom Geist der neuen Zeit erfaßt sind, eine Übergangsfrist, diesen ganz zu verinnerlichen, und bietet entsprechend in *Amauta* ein extrem differenziertes Spektrum von Möglichkeiten als Entscheidungshilfe gegen die Dekadenz und für die Revolution an.<sup>45</sup> Für sie, den 'neuen Geist', die 'neue Ordnung', das 'Ideal', («el absoluto»), den 'Glauben', den 'Mythos', die 'Religion', müsse der Künstler sich dann aber irgenvann auch entscheiden, wenn er nicht auf der Stelle treten oder sich im Kreise drehen wolle. Vermutlich bringt Esteban Pavletich, der das Phänomen in einem späteren Heft unter der Überschrift «Oportunismo, desorientación o reaccionismo estéticos?» diskutiert, Mariáteguis Meinung auf den Punkt, wenn er sagt: «Mas, no es tarea imposible la de ganar a estos hombres de relativo izquierdismo hacia una integral visión del porvenir».<sup>46</sup>

Es zeigt sich also deutlich, daß zwischen dem persönlichen Avantgarde-Begriff Mariáteguis und dem in *Amauta* praktizierten unterschieden werden muß. Mariátegui selbst setzt immer entschiedener Avantgarde mit ideologisch festgelegtem Engagement gleich und bringt dieses Konzept auch unmißverständlich zum Ausdruck. Gleichzeitig praktiziert er aber als Herausgeber einen wesentlich flexibleren Avantgarde-Begriff und bietet seine Zeitschrift all jenen Intellektuellen und Künstlern als Forum an, die sich im Prozeß der Auseinandersetzung mit der spätbürgerlichen Dekadenz befinden.<sup>47</sup> *Amauta* als Werk des Autors José Carlos Mariátegui ist ein offenes Buch, das in jedem Heft neue Aspekte der Avantgarde präsentiert: In diesem Buch hat auch der persönliche Avantgarde-Begriff Mariáteguis seinen Platz. Aber Mariátegui verzichtet darauf, ihn *Amauta* insgesamt aufzuzwingen und ihr damit die Vielfalt zu nehmen, die ganz unterschiedlich gestimmten Lesern Zugang zum «espíritu nuevo» gewährt.

<sup>45</sup> Vgl. Unruh (1989: 50).

<sup>46</sup> Heft 7, S. 29. — Als Beleg dafür gilt Mariátegui natürlich die sich gerade vollziehende Annäherung des Surrealismus an den Kommunismus. Vgl. dazu Melis (1975: 10-11).

<sup>47</sup> In Heft 2, S. 7, etwa findet sich eine Anzeige, die für Marinettis Zeitschrift *Futurismo* wirbt.



Der «espíritu nuevo» hat im 20. Jahrhundert nicht zu einem «mundo nuevo» im Sinne Mariáteguis geführt. Das darf aber für die historische Betrachtung und speziell für die Literaturgeschichte kein Anlaß sein, die Schlüssigkeit des in *Amauta* praktizierten Avantgarde-Konzepts zu ignorieren. Zumal die Ironie der Geschichte es will, daß unsere Gegenwart sehr viel mit der Avantgarde zu tun hat. Die Postmoderne nämlich wird zunehmend — und zu Recht — als eine des umfassenden gesellschaftlichen Anspruchs entkleidete Neo-Avantgarde gesehen.<sup>48</sup> In der heutigen Kunst und Literatur wird die von der Avantgarde erkämpfte Freiheit der Gestaltung immer mehr zur beliebig benutzbaren Selbstverständlichkeit. Was Mariátegui in *Amauta* als Indiz einer globalen Erneuerung geduldet hatte, ist zum Selbstzweck geworden und trägt zweifellos dazu bei, einen ganz neuen Menschen hervorzubringen, der aber ganz anders ist, als der, dem Mariátegui mit *Amauta* den Weg zu bereiten hoffte.

## 5 Bibliographie

- Abril, Xavier / Cornejo Polar, Antonio / Escajadillo, Tomás G. / Glusberg, Samuel / Goloboff, G. Mario / Melis, Antonio / Núñez, Estuardo / Stoikoy, Anastas / Tamayo Vargas, Augusto (1980): *Mariátegui y la literatura*, Lima: Amauta.
- Alcibíades, Mirla (1982): «Mariátegui, *Amauta* y la vanguardia literaria», in: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 6/15 (Lima), S. 123-139.
- Amauta*: revista mensual de doctrina, literatura, arte, polémica, Lima: Amauta, 1926-1930 [Faksimile-Ausgabe, Lima: Amauta, o. J.].
- Chang Rodríguez, Eugenio (1983): *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*, Madrid: José Porrúa Turanzas.
- Earle, Peter G. (1978): «Ortega y Gasset y Mariátegui frente al 'arte nuevo'», in: Bleznick, Donald W. / Valencia, Juan O. (Hrsg.): *Homenaje a Luis Leal: estudios sobre literatura hispanoamericana*, Madrid: Insula, S. 115-127.
- Garscha, Karsten (1982): «Die Universitätsreform-Bewegung in Peru und die Zeitschrift *Amauta*», in: *Iberoamericana* 15, S. 78-87.
- Hovestadt, Volker (1987): *José Carlos Mariátegui und seine Zeitschrift «Amauta» (Lima 1926-1930)*, Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris: Peter Lang.

<sup>48</sup> Lafuente (1988: 943) zitiert Jean Baudrillard, den Vordenker der Postmoderne, mit folgenden Worten: «No somos más que epígonos. Los acontecimientos, los descubrimientos, las visiones esenciales fueron las de los años 1910-1930. Vivimos como glosadores cansados de esa furiosa época en la que toda la invención de la modernidad (y hasta el lúdico presentimiento de su fin) se hizo en una lengua que todavía conservaba el resplandor del estilo. El máximo de identidad queda detrás nuestro.»

- Lafuente, Fernando R. (1988): «La vanguardia literaria: el escritor como vulgar espantapájaros», in: *Cuadernos Hispanoamericanos* 456-457 (Juni-Juli), S. 937-943.
- Mariátegui, José Carlos (1959): *Obras completas*, serie popular, 20 Bände, Lima: Amauta.
- Melis, Antonio (1975): «Introduzione» zu José Carlos Mariátegui: *Avanguardia artistica e avanguardia politica*, a cura di Antonio Melis, Mailand: Gabriele Mazzotta, S. 7-25.
- Melis, Antonio (1991): «La experiencia vanguardista en la revista *Amauta*», in: Wentzlaff-Eggebert, Harald (Hrsg.): *Europäische Avantgarde im lateinamerikanischen Kontext: Akten des internationalen Berliner Kolloquiums 1989*, Frankfurt am Main: Vervuert (Bibliotheca Ibero-Americana; 37), S. 361-370.
- Nitschack, Horst (1993): «La recepción de la cultura de habla alemana en *Amauta*», in: Giusti, Miguel / Nitschack, Horst (Hrsg.): *Encuentros y desencuentros: estudios sobre la recepción de la cultura alemana en América Latina*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, S. 231-259.
- Núñez, Estuardo (1978): *La experiencia europea de José Carlos Mariátegui y otros ensayos*, Lima: Amauta.
- Ortega y Gasset, José (1981): «La deshumanización del arte», in: José Ortega y Gasset: *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Madrid: Revista de Occidente; Alianza, S. 11-54.
- Sánchez, Luis Alberto (1977): «*Amauta*: su proyección y su circunstancia», en: *Cuadernos Americanos* 36 (México), S. 142-149.
- Schnelle, Kurt (1992): «Literarische Avantgarden: Elite und Gegenkultur in Hispano-Amerika: ein Versuch», in: *Heidelberger Jahrbücher* 36, S. 81-101.
- Schwartz, Jorge (Hrsg.) (1991): *Las vanguardias latinoamericanas: textos programáticos y críticos*, Madrid: Cátedra.
- Tauro, Alberto (1960): «*Amauta*» y su influencia, Lima: Amauta [=Band 19 der *Obras Completas* von Mariátegui].
- Unruh, Vicky (1984): «The Avant-Garde in Peru: Literary Aesthetics and Cultural Nationalism», Diss. University of Texas at Austin.
- Unruh, Vicky (1989): «Mariátegui's Aesthetic Thought: A Critical Reading of the Avant-Gardes», in: *Latin American Research Review* 24/3, S. 45-69.
- Videla de Rivero, Gloria (1994): *Direcciones del vanguardismo hispanoamericano: estudios sobre poesía de vanguardia en la década del veinte; documentos*, Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Wiese, María (1959): *José Carlos Mariátegui: etapas de su vida*, Lima: Amauta [=Band 10 der *Obras completas* von Mariátegui].

Wise, David O. (1979): «Mariáteguis' *Amauta* (1926-1930), a Source for Peruvian Cultural History», en: *Revista Interamericana de Bibliografía* 29, S. 285-304.

Wise, David O. (1980): «A Peruvian *Indigenista* Forum of the 1920s: José Carlos Mariátegui's *Amauta*», in: *Ideologies and Literature* 13 (Minneapolis), S. 70-104.



Michael Nungesser (Berlin)

## Mariátegui und die Bildenden Künste, untersucht am Beispiel der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Amauta*

José Carlos Mariátegui war aufgrund von Ausbildung und Beschäftigung in erster Linie den schreibenden Künsten zugetan. Als vielseitig gebildeter und für die Kultur in ihrer Gesamtheit aufgeschlossener Intellektueller kannte er sich selbstverständlich auch in den Bildenden Künsten gut aus, obgleich sich dieses spezielle Interesse wesentlich seltener in schriftlicher Form, d. h. journalistischer Tätigkeit, niederschlug.<sup>1</sup> Vor allem hatte ihm sein Europaaufenthalt zwischen 1919 und 1923, wo er sich längere Zeit in Italien und Deutschland aufhielt, Gelegenheit gegeben, die in rascher Entwicklung befindlichen Bildkünste genauer zu beobachten und Kontakte mit Künstlern aufzunehmen. Auch die in Europa veröffentlichten kulturellen Magazine seiner Zeit studierte er genau.

In konzentrierter und aussagekräftiger Form läßt sich Mariáteguis Verhältnis zu den Bildenden Künsten besonders am Beispiel der von ihm begründeten und herausgegebenen Zeitschrift *Amauta* darstellen, die in Lateinamerika zu den wichtigsten der an Avantgardezeitschriften so reichen Epoche der zwanziger Jahre gehört, und wo Mariátegui nicht nur selbst gelegentlich über das Thema geschrieben, sondern auch zahlreiche Beiträge anderer Autoren aufgenommen hat.<sup>2</sup> Daß die Künste allgemein in dem politisch-sozialistisch ausgerichteten Magazin («una revista de

---

<sup>1</sup> Einen Überblick über Mariáteguis Texte zur Bildenden Kunst sowie angrenzende Bereiche gibt der von seinen Söhnen herausgegebene Sammelband: *José Carlos Mariátegui: el artista y la época*, Lima: Amauta, 1959 («Biblioteca Amauta»). Außer den später noch genauer zu behandelnden Texten aus der Zeitschrift *Amauta* finden sich dort z. B. «Post-impresionismo y cubismo» (1924), «La pintura italiana en la última exposición» (1921) und «Der Sturm' y Herwarth Walden» (1927), veröffentlicht in den Tageszeitungen *Variedades* oder *El Tiempo* aus Lima.

<sup>2</sup> Zur Bedeutung von *Amauta* ist vor allem auf drei Publikationen hinzuweisen: Alberto Tauro: *Amauta y su influencia*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1960 («Biblioteca Amauta»: Ediciones Populares de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui; 19); David Oakley Wise: «*Amauta*, 1926-1930: A Critical Examination», Diss. Urbana, Illinois 1978; Ann Arbor; London: University Microfilms International, 1981; Volker Hovestadt: *José Carlos Mariátegui und seine Zeitschrift «Amauta» (Lima 1926-1930)*, Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris: Verlag Peter Lang, 1987 (Hispanistische Studien; Bd. 19).

definición ideológica») ein so breites Gewicht erhalten, erklärt sich wohl aus ihrer (hauptsächlich in Europa gültigen) Vorreiterrolle auch im gesellschaftlichen Bereich und ihres von Mariátegui als notwendig empfundenen Einflusses auf diesen.<sup>3</sup> Grundsätzlich bilden für Mariátegui Ästhetik und Politik eine Einheit, wobei die Kunst der Politik untergeordnet und die politische eng mit der ästhetischen Revolution verbunden ist.<sup>4</sup>

Die Rolle der Bildenden Künste in *Amauta* ist augenscheinlich. Das ist ganz wörtlich zu verstehen: Unter den zahlreichen Abbildungen nehmen graphische Darstellungen bzw. Photos von Architektur, Gemälden und Skulpturen einen breiten Raum ein (auch die bisweilen vorkommende kommerzielle Werbung benutzt bildnerische Elemente). Das ist für eine alle künstlerische Gattungen einbeziehende und politisch Stellung nehmende Kulturzeitschrift nichts Ungewöhnliches. Trotzdem fällt die Vielzahl der Beispiele ins Auge. Außerdem enthält fast jede der insgesamt 32 zwischen September 1926 und August/September 1930 erschienenen Nummern,<sup>5</sup> die ersten 16 im Quart-Format, die nachfolgendem im Oktav-Format, einen oder sogar mehrere Artikel über Bildende Kunst. Sie sind auf besserem Papier gedruckt und häufig monochrom gehalten. Entweder werden einzelne Künstler vorgestellt, Ausstellungen besprochen, über die Kunst eines einzelnen Landes berichtet oder kunsttheoretische Reflexionen abgedruckt. Fast immer handelt es sich um zeitgenössische Kunst. Neben den künstlerischen Abbildungen stehen gleichberechtigt, d. h. in der Präsentation nicht davon unterschieden und manchmal damit zu verwechseln (begründet durch das Schwarzweiß bzw. Monochromie und die damalige Druckqualität) Photos von realen Ereignissen meist politischer Natur oder von Personen (auch sie meist aus der Zeitgeschichte).

Will man die Rolle der Bildenden Kunst in *Amauta* analysieren, kann man zwischen zwei Ebenen unterscheiden, zum einen der gestalterischen bzw. illustrativen, die das Erscheinungsbild der Zeitschrift betrifft, zum anderen der inhaltlichen, die sich auf die geschriebenen Beiträge bezieht. Es wird sich erweisen, daß beide Ebenen eng miteinander verbunden sind.

<sup>3</sup> Vgl. Gerardo Mario Goloboff: «Ideas estéticas y literarias de José Carlos Mariátegui», in: *Cuadernos Hispanoamericanos* 395 (Mai 1983; Madrid), S. 381-390.

<sup>4</sup> Vgl. Oscar Marañón: «Ideas estéticas de José Carlos Mariátegui (primera parte)», in: *Aporía: Publicación del Centro Peruano de Estudios Filosóficos*, Lima, 10. 8. 1984, S. 44-46.

<sup>5</sup> Die Originalausgabe der Zeitschrift gehört heute zu den antiquarischen Raritäten, es ist aber in den Siebzigern ein sorgfältig edierter Nachdruck erschienen: *Amauta: revista mensual de doctrina, literatura, arte, polémica*, Faksimile-Ausgabe, 6 Bde., Lima: Amauta, o. J.; im Anhang befindet sich ein von Violeta de Guerra-García bearbeiteter «Índice acumulativo», der verschiedene Register zur genauen Erschließung der Zeitschrift bereithält.

Nimmt man die Zeitschrift zur Hand, fällt der erste Blick auf den Umschlag. Er vermittelt einen ersten Eindruck, ist gleichsam die Visitenkarte. Vergleicht man die Umschläge aller Hefte miteinander, wird die Bedeutung der Bildenden Kunst auf einen Blick deutlich. Alle Hefte enthalten auf der ein- oder zweifarbigen Umschlagseite ein einzelnes bildnerisches Motiv. Fehlt dieses, werden aber die Lettern des Zeitschriftentitels, A M A U T A, seitenfüllend so angeordnet und mit graphischen Mitteln arrangiert, daß sie einen bildnerischen Eindruck hervorrufen.

Mariátegui hatte übrigens ursprünglich einen anderen Titel für die Zeitschrift vorgesehen: «Si bien primero pensó llamarla 'Vanguardia', se afirma que el nombre que adoptó, 'Amauta' — que quiere decir: sabio, maestro o gran sacerdote del antiguo Perú — lo sugirió el pintor José Sabogal, quien tuvo a su cargo la dirección artística de la revista. Pero, para evitar equívocos, José Carlos Mariátegui advirtió que a la palabra 'Amauta' la revista le daría un nuevo significado, con su propia obra creativa.»<sup>6</sup> So trat an Stelle des allgemeingültigen Begriffs 'Avantgarde' als programmatischer Bezeichnung für ein Organ, das Mariátegui 1925 als «una revista crítica [...] de los escritores y artistas de vanguardia del Perú y de Hispano-América»<sup>7</sup> verstanden wissen wollte, eine historisch begründete und spezifisch auf Peru zielende Bezeichnung, «die auf alle Absichten anspielte: auf das Geistig-Künstlerische, auf das National-Bodenständige und auf das Sozial-Revolutionäre».<sup>8</sup> Da die Zeitschrift als eine Art Lebenswerk Mariáteguis gelten kann und er selbst nicht nur der «erste bedeutende Vertreter des Marxismus in Lateinamerika [...] und mit Fug und Recht als erster Vertreter einer marxistischen Literaturwissenschaft in Lateinamerika betrachtet werden kann»,<sup>9</sup> sondern in Peru als Begründer der modernen nationalen Identität zu den

<sup>6</sup> Ricardo Luna Vegas: *José Carlos Mariátegui 1894-1930: ensayo biográfico*, Lima: Editorial Horizonte, 1986, S. 60. Sabogal selbst schrieb 1956 dazu: «Las gratas tertulias vespertinas en casa de José Carlos Mariátegui, fueron vivas e inquietas. [...] Allí se gestó la revista que se hiciera famosa. Mucho se discutió su nombre y por fin a Mariátegui, le gustó mi sugerencia, extraída de nuestro legendario acervo cultural, se la llamó 'Amauta'.» (zitiert nach Jorge Falcón: *Simplemente Sabogal: centenario de su nacimiento 1888-1988*, Lima: Instituto Sabogal de Arte; Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1988, S. 48).

<sup>7</sup> José Carlos Mariátegui: «¿Que prepara Usted?», zitiert nach: José Carlos Mariátegui: *La novela y la vida: Siegfried y el profesor Canella; ensayos sintéticos, reportajes y encuestas*, Lima: Editorial Amauta, 1959, S. 145-146, hier S. 145 («Biblioteca Amauta»: Ediciones Populares de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui; 4).

<sup>8</sup> Karsten Garscha: «Die Universitätsreform-Bewegung in Peru und die Zeitschrift *Amauta*», in: *Iberoamericana* 15 (1982), S. 78-87, hier S. 81.

<sup>9</sup> Adalbert Dessau: «José Carlos Mariátegui als Literaturkritiker», in: *Beiträge zur Romanischen Philologie* 4/1 (1965), S. 62-94, hier S. 70.

historischen Leitfiguren des Landes zählt, wird der Name der Zeitschrift häufig auch auf ihn übertragen, Mariátegui selbst also als Amauta bezeichnet.<sup>10</sup>

Über die Namensgebung der Zeitschrift hinaus spielt der eben genannte José Sabogal (1888-1956),<sup>11</sup> wie schon angedeutet, auch für das Erscheinungsbild der Publikation eine entscheidende Rolle, denn er gestaltet nicht nur den Umschlag der meisten Hefte (häufig stammt das Bildmotiv von ihm), sondern wird auch in mehreren Nummern im Innern der Zeitschrift ausführlich vorgestellt. Es ist nicht zuletzt das einprägsame Äußere der Zeitschrift, das mit zu ihrem Nachruhm beiträgt.<sup>12</sup>

Das Grundlayout der Umschlagseite ist bei der Mehrzahl der Hefte gleich, ein hoher Wiedererkennungswert bleibt somit gewahrt. Es besteht aus einer ungefähr einen halben Zentimeter breiten, freihändig gezogenen Rahmenlinie auf hellem Papier, innerhalb derer alle textlichen und bildlichen Elemente platziert sind (mit Ausnahme der Angabe über den Gestalter der Seite). Oben mittig steht der Name der Zeitschrift in einfachen Großbuchstaben, darunter befindet sich eine Abbildung, unten rechts in einem kleinen Kästchen steht die jeweilige Heftnummer.

Betrachten wir nun die Umschläge im einzelnen. Auf der von Sabogal gestalteten Nummer 1 befindet sich im Zentrum der leicht zur Seite gewandte Kopf eines Inkas; dieses Motiv wird auf den folgenden Nummern in gleicher Weise wiederholt, später taucht es auch in kleinerem Format auf. Unter dem Bild steht der Name des Herausgebers der Zeitschrift, darunter folgt die Inhaltsangabe; beides fällt auf späteren Heften dann weg, wenn das Bildmotiv die ganze Seite einnimmt. Ein Beispiel dafür ist der Umschlag von Nummer 5, der einen von Sabogal mit breitem Strich gezeichneten, säenden Indio enthält, in stilisierter, strenger Seitenansicht.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Beispielsweise von Gottardo Max Aguirre Cárdenas: «La estética de José Carlos Mariátegui», in: *Teqse — Fundamento: Revista de Filosofía, Psicología y Arte* 1 (1970; Cuzco: Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco), S. 53-65.

<sup>11</sup> Als historisches Dokument über Leben und Werk wichtig die anlässlich von Sabogals Tod erschienene Sondernummer der Zeitschrift *Hora del Hombre*, hrsg. von Jorge Falcón, *Edición dedicada a José Sabogal*, Lima 1957. Ausführliche Informationen über den Künstler geben neuerdings vor allem: Falcón 1988 (vgl. Anm. 6) und, ohne den hagiographischen Überschwang des ersteren, José Torres Bohl: *Apuntes sobre José Sabogal: vida y obra*, Lima: Fondo Editorial del Banco Central de Reserva del Perú, 1989.

<sup>12</sup> «La portada que hizo Sabogal para la revista, en la estilizada línea de su percepción, no ha sido superada por el olvido.» Nicanor de la Fuente: «Ante la fresca ausencia de un gran artista», in: *Hora del Hombre* (1957), S. 60-61, hier S. 60.

<sup>13</sup> «En la revista más importante del siglo, Sabogal fue el artista que ilustró las carátulas de los primeros números y el de su grabado característico: El Sembrador.» (Torres Bohl 1989 [vgl. Anm. 11]: 63). Sabogal schrieb dazu: «En uno de los primeros números dibujé para la carátula, un sembrador indígena en ocre y rojos indios. Con la perspectiva del tiempo, creo que este peruano antiguo representaba el espíritu de Mariátegui.» (zitiert nach Falcón 1988 [vgl. Anm. 6]: S. 48).



gleich dem Indiokopf stellt er ein die Zeitschrift prägendes Logo dar. Auch die Nummer 9 zeigt eine Graphik von Sabogal, eine junge Indiofrau aus Cuzco. Ihr Kopf ist aber stärker plastisch herausgearbeitet, als es die beiden vorherigen Figuren waren. Technisch gesehen handelt es sich dieses Mal um einen Holzschnitt, davor waren es wohl Tuschezeichnungen, deren Linie vom Duktus her übrigens mit dem von Rahmen und Lettern übereinstimmt und deshalb zur Geschlossenheit des Gesamteindrucks beiträgt.

Eine etwas andere gestalterische Lösung bietet die Nummer 10. Die Graphik, wahrscheinlich wieder ein Holzschnitt, eventuell von Sabogal, schließt sich stärker vom Umfeld ab; der Kontrast zwischen dem Weiß der Seite und dem Rotschwarz der Zeichnung verleiht ihr mehr Bildcharakter. Außerdem kommen zur Figur, die wohl eine Skulptur darstellen soll, landschaftliche und kosmische Elemente hinzu. Auf Nummer 13 sehen wir die Reproduktion einer Kohle- oder Kreidezeichnung von Julia Codesido, einer Schülerin von Sabogal, die auch in verschiedenen Heften in Bild und Text vorgestellt wird. Wieder ist es ein Indiokopf, jetzt in Vorderansicht und eher als Zeitgenosse, wenn auch nicht als Porträt, zu verstehen.

Der Umschlag von Nummer 14 zeigt erstmals ein graphisches Werk, das von einem anonymen Künstler stammt: Es ist eine Mate-Zeichnung, Beispiel für eine uralte, noch immer lebendige Volkskunst, vor allem auf der zentralen Hochebene Perus.<sup>14</sup> Die bildlichen Motive stammen von der kugelförmigen Schale der getrockneten Mate-Frucht, einer Kürbisart, in die sie eingeritzt sind. Dargestellt werden Mensch, Tier und Pflanze in ornamental-stilisierter Form. Auch die Nummern 15, 17 und 32 zeigen auf dem Umschlag je ein Beispiel der Mate-Kunst. Der Umschlag von Nummer 18 enthält eine Zeichnung von Julia Codesido, die wohl nicht zufällig der Ästhetik der Mate-Bilder ähnlich ist.

Die nun folgenden Nummern, also 19 bis 30, weichen mehrmals von der bisherigen Gestaltung ab, d. h. daß vor allem die Rahmung aufgegeben wird und figurative, geometrische oder typographische Motive sich in teils dramatischem Helldunkelkontrast über die Gesamtseite erstrecken. Bildmotive, die bisher auch autonom bestehen konnten, treten in enge Beziehung zum Text. Ein Beispiel hierfür ist die Nummer 23: Die gesamte Seite ist monochrom gehalten, in die scherenschnittartig Titel, geometrische Figur und Nummer im Positiv-Negativ Verfahren eingesetzt sind. In Weiß erscheinen so der Titel als auch die als Treppe — oder allgemein: als architektonisches Element — lesbare Bildform, in der wiederum die Nummer steht, die gleich dem Gesamtfond rotbraun ist. Die als Treppe beschriebene Form entspricht

---

<sup>14</sup> Vgl. Francisco Stastny: *Las artes populares del Perú*, Madrid: Alianza Editorial, 1981 (Ediciones Edubanco), S. 132-149.

nicht nur Gebautem, sie läßt sich auch als altindianisches Muster nachweisen, z. B. auf Figurengefäßen der Moche-Kultur aus der Mitte des ersten Jahrtausends.

Der Umschlag von Nummer 24 paßt dagegen wieder ins alte Raster. Die Zeichnung des Mexikaners Diego Rivera, die stilistisch denen von Sabogal ähnelt, ist das Porträt eines kommunistischen Politikers (José Guadalupe Rodríguez). Als letztes Beispiel sei der Umschlag von Nummer 26 genannt, auf dem in stilisierter Frontalität die gezeichnete Büste eines Indios zu sehen ist. Sie nimmt die Seite fast ganz ein und leuchtet in dunklem Rot auf schwarzem Grund. Der Name der Zeitschrift erscheint senkrecht zweimal in die Kopfbedeckung des Mannes eingeschrieben, die Nummer des Heftes trägt er wie ein großes Amulett auf der Brust.

Anhand der zehn besprochenen Umschlagseiten läßt sich gestalterische wie motivische Kontinuität nachweisen. Indianische Kultur wird auf verschiedene Weise zitiert: durch Darstellung von Indios, meist mit Rückbezug auf die Inka-Kultur, durch indianische Volkskunst oder Symbole. Die Gesamtgestaltung ist einfach und wird durch Verwendung von nur einer Farbe und/oder heftigem Helldunkelkontrast noch gesteigert. Sie wirkt archaisch, hieratisch, denkmalhaft, fast wie gemeißelt.

Dieser Eindruck von Schwere, Dauerhaftigkeit und gelegentlich auch Monumentalität (man denke an Nr. 26) kehrt auf den Innenseiten selten wieder, denn die mehrheitlich verwendeten Photographien weisen viele Grauabstufungen auf, und selbst Graphiken werden durch die Textkolumnen in ihrer Wirkung häufig gedämpft. Einfache lineare Zeichnungen finden sich oft in Form von Vignetten. Auch bei vielen der abgedruckten Gedichte spielt übrigens der visuelle Aspekt sowohl typographisch wie durch bildliche Beigaben eine wichtige Rolle.

Um die Funktion der künstlerischen Abbildungen im Kontext von *Amauta* besser bestimmen zu können, ist eine grundsätzliche Unterscheidung zu treffen. Zum einen erscheinen Kunstwerke als Beleg zum abgedruckten Artikel, zum anderen als illustratives Element, das nicht mit dem danebenstehenden Text im Zusammenhang steht. Die ersten 16 Nummern der Zeitschrift sind lebendiger und weniger textlastig gestaltet als die übrigen. Was die Künstler betrifft, gibt es zahlreiche Überschneidungen, d. h. Werke eines einzelnen können sowohl als Beleg wie auch als Illustration auftauchen. Manche der isoliert stehenden Bildseiten mit Werken unterschiedlicher Künstler wirken in ihrer Zusammenstellung beliebig, «leaving the impression that the magazine's editor had been hard-pressed to find sufficient material to fill the pages».<sup>15</sup> Wie schon bemerkt, handelt es sich fast ausschließlich um zeitgenössische Kunst: Eine der wenigen Ausnahmen stellen von José Ortega y Gasset vorgestellte Beispiele chinesischer Skulptur (Nr. 8, 1927) und die in Kurzform kommentierten

---

<sup>15</sup> Wise 1981: 248 (vgl. Anm. 2).

Photographien kolonialer Architektur Perus dar (Nr. 12, 1928).<sup>16</sup> Es wird auf die Vermischung von spanischen und indianischen Elementen hingewiesen, aus der die nationale mestizische Kultur entstanden sei.

Unter den Zeitgenossen werden in der Mehrzahl lateinamerikanische Künstler vorgestellt, europäische erscheinen häufig nur in illustrativer Form. Unter letzteren befinden sich z. B. Albert Marquet, Henri Matisse und Pablo Picasso, die — in verschiedenen Heften — jeweils mit einer Zeichnung vertreten sind. Weiterhin sind die beiden (heute kaum noch bekannten) deutschen Künstler Otto Rudolf Schatz und William Wauer zu nennen (von letzterem ist die Büste des Gründers von «Der Sturm», Herwarth Walden, zu sehen)<sup>17</sup> oder der italienische Maler Piero Marussig (über welchen sein argentinischer Kollege Pettoruti schreibt [Nr. 22, 1929]). Der sozialkritische Holzschnitzer Frans Masereel ist mit Zeichnungen von Henri Barbusse und Romain Rolland vertreten (wie überhaupt häufig Autorenporträts zu sehen sind). Nur als Abbildung, kombiniert mit Gedichten, kommen Bilder der 11. Biennale von Venedig (Nr. 2, 1926) vor, futuristische Kunst (Ivo Pannaggi) (Nr. 7, 1927) und zwei Mal russische Kunst (Nr. 24, 1929 und Nr. 31, 1930). Es handelt sich bei diesen meist um heute kaum noch bekannte Künstler, die dem sozialistischen Realismus zuzurechnen sind (mit Ausnahme eines kubofuturistischen Aktgemäldes von Wladimir Tatlin).

Längere Textbeiträge zur europäischen Kunst sind selten. Gesamtdarstellungen gibt es nur zwei. Der katalanische Kritiker Sebastián Gasch schreibt über das «Panorama de la moderna pintura europea» (ein Artikel ohne Abbildungen und aus der mexikanischen Zeitschrift «30-30» übernommen [Nr. 20, 1929]), der bekannte italienische Architekt Alberto Sartorius über internationale Architektur («Consecuencias arquitectónicas de las técnicas modernas» [Nr. 24, 1929]). Daß europäische Kunst aber in einer national ausgerichteten Zeitschrift überhaupt eine so prominente Stelle einnimmt, hängt mit ihrem Vorbildcharakter zusammen. Mariátegui verdeutlicht die Bedeutung des alten Kontinents in einem Kommentar über seine Europareise: «He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indoamérica sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales.»<sup>18</sup>

Zu den beiden Überblicksartikeln in *Amauta* kommen mehrere Beiträge über einzelne europäische Künstler hinzu. Der am häufigsten Genannte und Abgebildete ist George Grosz, dessen Werk Mariátegui sehr schätzte, obgleich es von seiner

<sup>16</sup> Diese wie alle folgenden Angaben in eckiger Klammer beziehen sich auf *Amauta*.

<sup>17</sup> Dies ist kein Zufall, wenn man sich Mariáteguis genaue Kenntnis und hohe Wertschätzung der Galerie «Der Sturm» und ihres Programms vor Augen führt (vgl. Anm. 1).

<sup>18</sup> José Carlos Mariátegui: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, La Habana: Casa de las Américas, 1963 (Colección Literatura Latinoamericana), S. XIV.

eigenen, eher konstruktiv-aufbauenden ästhetischen Einstellung abweicht. Er erscheint schon in der ersten Nummer mit einem eigenen Text («El arte y la sociedad burguesa»), dann wird er von Italo Tavalato vorgestellt (Nr. 7, 1927), und zuletzt berichtet Armando Bazán über den Prozeß wegen Gotteslästerung (Nr. 22, 1929), der gegen Grosz erhoben wurde; sein Christus am Kreuz mit Gasmaske und Stiefeln ist abgebildet. Durch Artikel der peruanischen Bildhauerin und Kritikerin Carmen Saco wird der Leser mit dem spanischen Maler José de la Solana (José Gutiérrez Solana) (Nr. 12, 1928) bekannt gemacht und mit dem französischen Bildhauer Emile Antoine Bourdelle (Nr. 26, 1929).

Nur dreimal äußert sich José Carlos Mariátegui unter seinem Kürzel J. C. M. selbst zu Künstlern. In «Bourdelle y el Anti-Rodin» (Nr. 26, 1929) stellt er den französischen Bildhauer als typisch bürgerlich-eklektizistischen Künstler seiner Zeit dar. Der andere Artikel, in der Chronik von Nr. 26 an wenig exponierter Stelle und zudem ohne Abbildung abgedruckt, erschien anläßlich des Todes von Heinrich Zille. Sein Titel lautet: «Ubicación de Heinrich Zille», womit der Autor eine künstlerische und zeithistorische Einschätzung vornimmt. Deutschland erscheint Mariátegui durch Künstler wie Grosz, Kollwitz und Zille prädestiniert für sozialkritische Kunst. Zille «podía emplear su talento artístico en la interpretación del drama proletario, con fuerza patética, no exenta de lirismo». Aber er habe gleich Grosz auch die Bürgerin dargestellt: «en Zille es aún primitiva, animal, rudimentaria». Zilles Welt sei bescheidener. «Profundamente realista, Zille no se proponía sino reproducir tipos y gestos de su tiempo. De familia obrera, su arte guarda la impronta de una clase.» Abschließend zitiert er Zilles Bekenntnis für die Kommunisten, die das täten, von dem die Sozialisten, für die er vor 1914 gestimmt habe, nur redeten.

Wesentlich umfänglicher ist, wie gesagt, in *Amauta* die Präsenz lateinamerikanischer Künstler. Hier ist an erster Stelle der peruanische Künstler und Freund Mariáteguis, José Sabogal,<sup>19</sup> zu nennen. In Cajabamba (Cajamarca) geboren, ging er mit zwanzig von Lima aus für rund zwei Jahre nach Europa, wo er sich vor allem längere Zeit in Italien und Spanien aufhielt und von Malern des spanischen Regionalismus oder Costumbrismo wie Hermenegildo Anglada Camarasa, Ignacio Zuloaga und den Gebrüdern Valentín y Ramón Zubiaurre beeinflusst wurde. Er studierte danach in Buenos Aires, lebte für kurze Zeit in Jujuy im Norden Argentiniens, wo er sich mit den dortigen indianischen Kulturen vertraut machte, bevor er nach einem halben Jahr in Cuzco nach Lima zurückkehrte. Seine dortige Ausstellung (1919) mit Bildern indianischer Themen rief große Aufmerksamkeit hervor: «Cayó esta muestra

<sup>19</sup> Sabogal erinnerte sich 1956 anläßlich des Todestages von Mariátegui: «Fui su amigo, admirador y también me cupo ser co-fundador de la revista 'Amauta'.» (zitiert nach Falcón 1988 [vgl. Anm. 6]: 48).

como si fueran motivos de exótico país»,<sup>20</sup> schrieb Sabogal. 1920 wurde er Lehrer an der zwei Jahre zuvor in Lima gegründeten Escuela Nacional de Bellas Artes, zu deren Leiter und Nachfolger des europäisch-akademisch ausgerichteten Gründungsdirektors Daniel Hernández (1856-1932) man ihn 1932 ernannte. Aus Protest gegen Eingriffe der Regierung in Angelegenheiten der Lehre trat er 1943 von seinem Amt zurück. Drei Jahre später begründet er das Instituto de Arte Peruano (kurz nach seinem Tode nach ihm benannt) als Teil des damals von Luis E. Valcárcel geleiteten Museo de la Cultura Peruana in Lima.

Sabogal wurde in den zwanziger und dreißiger Jahren in Peru gleichsam das Oberhaupt einer Künstlergruppe, der Indigenistas,<sup>21</sup> die sich mit ihrer Kunst für das Nationale, oder genauer: für die indianischen und mestizischen Werte einsetzten und vor allem einfache Menschen, ihre Sitten und Gebräuche und die Landschaft der Anden darstellten. Sabogals Biograph Falcón meinte, der Maler habe Mariáteguis *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* gleichsam fortgeschrieben: «El octavo ensayo de la misma evolución, en tanto su movilidad a través del arte, lo hizo José Sabogal, con su producción plástica y escrita.»<sup>22</sup> Der Künstler gründete die Bewegung aber nicht ex nihilo, sondern baute auf den existierenden indigenistischen Tendenzen auf und verlieh ihnen überregionale Bedeutung.<sup>23</sup>

Zu dem Kreis der Indigenistas zählen die ebenfalls in *Amauta* unter der Überschrift «Arte peruano» oder «Arte americano» vertretenen Maler und Zeichner Julia Codesido, Camilo Blas (Alfonso Sánchez Urteaga), der wie Sabogal aus Cajamarca stammte, Teresa Carvallo, Ricardo E. Flores, Carmen Saco u. a. Besonders Blas und Codesido sind häufig genannt und abgebildet.

Über Codesido (1883-1979) gibt Mariátegui,<sup>24</sup> ohne daß sein Name als Autor genannt wird, eine kurze Einschätzung: «Sensible, alerta, esta artista presta su aporte

<sup>20</sup> José Sabogal: «Autobiografía», in: *Hora del Hombre* (1957), S. 10-12, S. 11.

<sup>21</sup> Sabogal sieht in seiner Ausstellung 1919 in Lima «la iniciación del movimiento de nuestro 'redescubrimiento', tocándome a mí ser el portaestandarte y 'cabeza de turco' para la diatriba. A base de esta exhibición vino más tarde el grupo de pintores motejados de 'indigenistas' por la razón de buscar la expresión estética de nuestro país». («Autobiografía» [vgl. Anm. 20], S. 11-12).

<sup>22</sup> Falcón 1988 [vgl. Anm. 6]: 32.

<sup>23</sup> «El recibió la influencia del movimiento indigenista cuzqueño, entonces tan activo, y tuvo el talento de captarlo, aprovecharlo y darle significación nacional, con su célebre exposición en Lima, en 1919, apenas llegado de las tierras altas. [...] Sabogal, si no fue el padre del indigenismo pictórico, fue su principal potenciador.» José Tamayo Herrera: *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX*, Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1980, S. 276.

<sup>24</sup> Über ein Porträt Mariáteguis von der Hand Codesidos schreibt Xavier Abril in *Amauta* 27 (1929), S. 100: «Psicoanálisis ético acertado en la extracción del sentimiento interior de Mariátegui, nuestro gran luchador a quien el Perú nuevo debe su nacimiento.» (vermutlich Abbildung in: Nr. 30 (1930), S. 54).

al empeño de crear un Perú nuevo. Y, por esto, le debemos también nuestro reconocimiento» (Nr. 11, 1928). Codesido, 1918 eine der ersten Schülerinnen der neuen Akademie und anfangs noch von ihrem Lehrer Hernández beeinflusst, gehörte zum engen Schülerkreis um Sabogal, aber sie war «la más universal del grupo indigenista y la menos localista entre los seguidores de José Sabogal»; seit Mitte der vierziger Jahre fand sie zu einer immer freieren, vom Expressionismus Emil Noldes geprägten Bildsprache, «empleando el lenguaje primario de un expresionismo peruanoista 'naif'». <sup>25</sup>

Vor allem aber ist in *Amauta* das Werk von Sabogal vielfach präsent, meist durch Abbildungen (darunter einem mehrseitigen Inkafries [Nr. 22, 1929]), Ausstellungsbesprechungen und einem von José Carlos Mariátegui unterzeichneten Textbeitrag [Nr. 6, 1927]. Mariátegui nennt Sabogal darin «el primer 'pintor peruano' [...] Sabogal reivindicará probablemente este título para uno de los indios que, anónima pero a veces genialmente, decoran mates en la sierra». Europa habe ihn nicht europäisieren können, die Auflösungstendenzen der westlichen Kunst haben ihn unberührt gelassen. Der Kontakt mit der europäischen Maltradition sei aber zur Selbstfindung entscheidend gewesen. Zurück in Amerika habe er «la riqueza plástica de lo autóctono» gefunden. «Se identifica con la naturaleza y con la raza que interpreta en sus cuadros y en sus xilografías.» Erst danach habe sich die ausbeuterische Mode des Indigenismo herausgebildet, von der sich seine «profunda y austera versión» unterscheide. «Se podría decir que en el arte de Sabogal renacen elementos del arte incaico [...]»

In *Amauta* wird auch mehrmals peruanische Volkskunst, für deren Anerkennung sich Sabogal zeitlebens eingesetzt hatte, <sup>26</sup> vorgestellt. So werden z. B. die von brandverzierten Kürbissen genommenen Mate-Bilder beschrieben und mehrfach abgebildet (ihr Erscheinen auf dem Umschlag wurde schon erwähnt), und Luis E. Valcárcel referiert über die Rekonstruktion ornamentaler Inkamotive, die er mit jungen Kunstschülern durchführt [Nr. 21, 1929]. Auch die beiden in Artikeln vorgestellten argentinischen Künstler José Américo Malanca und Guillermo

<sup>25</sup> Eduardo Moll: *Julia Codesido 1883-1979*, Lima: Editorial Navarrete, 1990, S. 29 und 63. Molls Biographie gibt einen guten Überblick über Leben und Werk der Künstlerin, deren letztes Wohnhaus heute als Museum dient und Sitz der «Fundación Julia Codesido y Estenós» ist.

<sup>26</sup> Seit seinem Rücktritt als Direktor der Kunsthochschule 1943 widmete sich Sabogal auch publizistisch verstärkt dem im Niedergang befindlichen peruanischen Kunsthandwerk und veröffentlichte die Bücher *Pancho Fierro* (1945), *Mates burilados* (1945), *El toro en las artes populares del Perú* (1949), *El desván de la imagería peruana* (1956) u. a. Vgl. auch Luis E. Valcárcel: «Sabogal y el arte popular», in: *Folklore Americano* 15-16/15 (1967-1968; Lima), S. 152-153.

Buitraga<sup>27</sup> widmen sich indianischen Themen bzw. der heimatlichen Landschaft, beim kubanischen Maler Eduardo Abela wird dessen Verarbeitung der afrikanischen Wurzeln hervorgehoben (A. Zamora: «El pintor Abela», Nr. 29, 1930). Die formalen Neuerungen der europäischen Moderne tauchen lediglich in den vom Futurismus und Kubismus beeinflussten Bildern von Emilio Pettoruti (1892-1971) aus Argentinien auf (B. Sanin Cano: «Emilio Pettoruti», Nr. 2, 1926), der als junger Künstler lange Zeit in Italien und Frankreich gelebt hatte,<sup>28</sup> sowie bei Juan Devéscovi aus Peru (Text von Jean Cassou in Nr. 13, 1928), der sich damals in Paris aufhielt.<sup>29</sup>

Neben Peru wird in *Amauta* als künstlerisches Vorbild vor allem Mexiko genannt, wo nach der Mexikanischen Revolution sich eine Rückbesinnung auf die indianischen Traditionen mit sozialistischem Ideengut vermischte. Mit Einzelabbildungen sind z. B. Künstler wie Santos Balmori, Gabriel Fernández Ledesma oder Agustín Lazo vertreten, andere werden auch gesondert mit Text vorgestellt. Der besonders als Wandmaler bekannte Diego Rivera (1886-1957) wird zuerst autobiographisch (Nr. 4, 1926), dann mit einem «Diego Rivera: el artista de una clase» betitelten Text von Esteban Pavletich (Nr. 5, 1927) in die Zeitschrift aufgenommen.<sup>30</sup> Dieser wird von Abbildungen seiner Wandfresken aus dem mexikanischen Erziehungsministerium begleitet. Mit seinen Bildern meint Rivera zur Herausbildung einer proletarischen Kunst beitragen zu können, die auch über Mexiko hinaus in Lateinamerika zu wirken vermag, aber: «el poder está todavía muy lejos de las masas de los obreros y los campesinos».

<sup>27</sup> Roberto Latorre: «Los nuevos indios de América: el pintor argentino Américo Malanca», in: *Amauta* 18 (1928), S. 55-59, und ders.: «Las estilizaciones del pintor Buitraga», in: *Amauta* 24 (1929), S. 93-94.

<sup>28</sup> Mariátegui lernte Pettoruti in Mailand kennen und traf mit ihm auch bei seinen Deutschlandreisen (Pettoruti stellte in der Berliner Galerie «Der Sturm» aus) zusammen. Er war eng mit ihm befreundet. Für *Variedades* (12. Dezember 1925) schrieb er «El pintor Petto Ruti»: «Le ha tocado vivir en una época de inestabilidad y de anarquía. Por consiguiente, su obra no ha podido conservar un estilo único. Toda la vida de Petto Ruti ha sido, por fuerza, una serie de búsquedas. Pero de cada búsqueda, de cada viaje, Petto Ruti ha vuelto siempre con alguna nueva afirmación de su yo.» (zitiert nach Mariátegui: *El artista y la época* [vgl. Anmerkung 1], 1959, S. 86-90, hier S. 87).

<sup>29</sup> Er nahm dort an der von Xavier Abril organisierten «Exposición de poemas surrealistas» teil.

<sup>30</sup> Auch Mariátegui hat über Rivera geschrieben, aber nicht in *Amauta*, sondern in *Variedades* (18. Februar 1928), anlässlich von Riveras Einladung zu den Revolutionsfeiern in Rußland: «Itinerario de Diego Rivera». Er unterstreicht die Bedeutung der Mexikanischen Revolution für das Werk des Künstlers und die Wichtigkeit der Wandmalerei als öffentlichem Medium. «Lo que ha pintado tiene una prodigiosa fuerza de propaganda, que estremece a todos los que reconocen su intención y entienden su espíritu.» (zitiert nach Mariátegui: *El artista y la época* [vgl. Anmerkung 1], 1959, S. 93-97, hier S. 97.)



Der aus Guatemala stammende Maler Carlos Mérida (1891-1984), Nachfahre der Maya-Quiché-Indios und fast sein gesamtes Leben in Mexiko verbringend, wird in einem längeren Kunstartikel von *Amauta* (sieben Seiten) gefeiert. Autor von «Carlos Mérida. Ensayo sobre el arte del trópico» (Nr. 14, 1928) ist der ebenfalls in Mexiko lebende, guatemaltekeische Schriftsteller und Kritiker Luis Cardoza y Aragón, der sich selbst als «Maya-Prinz» einführt. Mérida sei der Pionier der «pintura americana», indem er als einer der ersten das Indianische nicht nur anekdotisch aufgreife, sondern auch in Form und Farbe. Seine Kunst sei dekorativ und deshalb um so authentischer.

Weitere Künstler aus Mexiko werden vom kubanischen Kritiker Martí Casanovas vorgestellt — sie gehören zu den Freilichtmalschulen (Artikel über Jacoba Rojas, Nr. 14, 1928, und über Juana García de la Cadena, Nr. 24, 1929), auf die derselbe Autor auch in dem Beitrag «La plástica revolucionaria mexicana y las escuelas al aire libre» (Nr. 23, 1929) eingeht. Die Freilichtmalschulen treten im allgemeinen Bewußtsein über die nachrevolutionäre Kunst Mexikos meist hinter die Wandmalerei und Graphik zurück. Das mag im engeren kunsthistorischen Sinne zum Teil gerechtfertigt sein, aber kulturell waren sie von großer Bedeutung, da sie den Alleinvertretungsanspruch der Kunstakademie und vor allem das Studium nach europäischen Modellen zurückdrängten. Man arbeitete im Freien in direkter Konfrontation mit dem Bildgegenstand, widmete sich dem einfachen Menschen, alltäglichen Motiven und der mexikanischen Landschaft. Außerdem standen die Schulen allen offen, so daß sie besonders junge Menschen aus bürgerlichem und proletarischem Milieu anzogen. Einer ihrer Lehrer war Fernando Leal, den Tristán Marof (das ist Gustavo A. Navarro aus Bolivien) in der Chronik unter dem Titel «En el atelier del pintor revolucionario Fernando Leal» (Nr. 28, 1930) vorstellt. In einem 15seitigen Text (dem längsten Kunstbericht in *Amauta*) gibt Casanovas einen Gesamtüberblick über die gegenwärtige mexikanische Malerei («Cuadro de la pintura mexicana», Nr. 19, 1928), wenn auch ohne Abbildungen.

*Amauta* veröffentlichte von Casanovas auch theoretische Artikel zur Kunst — damit kommen wir zu einer weiteren hier noch zu berücksichtigenden Textgattung. Die Titel seiner beiden Beiträge sind programmatisch: «Arte de decadencia y arte revolucionario» und «Vanguardismo y arte revolucionario: confusiones». Wie auch in den Beiträgen des Ungarn Bela Uitz «Arte burgués y arte proletario» und «Izquierdismo y pseudoizquierdismo artísticos» von Miguel Angel Urquieta wird der Künstler als revolutionär bezeichnet, der sich dem Leben stellt, der die sozialistischen Strömungen unterstützt, der nicht eine Kunst um der Kunst willen schafft, sondern um die Gesellschaft zu verändern. Auf Grund der Vielfalt der Meinungen in *Amauta* werden aber gerade die Begriffe 'revolutionär', 'avantgardistisch' oder auch 'neu'



sehr unterschiedlich interpretiert und erst gegen Ende des Erscheinens stärker im politisch-sozialistischen Sinne profiliert.

Wichtig ist hier Mariáteguis programmatischer Artikel «Arte, revolución y decadencia» (Nr. 3, 1926), in dem er zwischen revolutionärer und dekadenter Kunst unterscheidet und sie als unvereinbar gegenüberstellt. Wichtiger als technische oder formale Neuerungen sei ein neues Denken: «La técnica nueva debe corresponder a un espíritu nuevo también. Si nó, lo único que cambia es el paramento, el decorado. Y una revolución artística no se contenta de conquistas formales.» Zwischen Form und Inhalt gibt es keine klaren Verbindungen. Was zählt, ist die revolutionäre Intention, der revolutionäre Geist; er zeige sich «en el repudio, en el deshaucio, en la bafa del absoluto burgués».

Überblickt man alle die in *Amauta* die Bildenden Künste betreffenden Beiträge, so fällt zum einen auf, daß man sich verstärkt auf die eigenen, vor allem indigenen Traditionen stützt. Die formalen Neuerungen der europäischen Kunst werden zwar wahrgenommen, aber auch nur aus dieser eingeschränkten Sicht, mit der Tendenz, sie als dekadente ästhetische Spielereien beiseite zu schieben. Lediglich im Bereich der Architektur verhält man sich offener, vermutlich weil ihre formalen Neuerungen eher technisch, funktional und ökonomisch begründbar sind. Auffällig ist das Auslassen surrealistischer bildender Künstler, obwohl Mariátegui seine Zeitschrift dem literarischen Surrealismus als Plattform zur Verfügung stellte und sich auch für dessen peruanische Vertreter wie César Moro oder Xavier Abril engagierte.<sup>31</sup>

Die satirische Kunst eines Grosz wird zwar in *Amauta* prominent dargeboten, nicht zuletzt in bildlicher Form, aber sie steht im Kontext der Zeitschrift in dieser Schärfe isoliert. Am ehesten kommen ihr noch die Fresken von Rivera nahe. Die vielen peruanischen Beispiele wirken dagegen eher beschaulich. Nicht zufällig wird aus Europa einem Maler wie Gutiérrez Solana Raum gegeben, der ähnlich wie die als Vorbilder für Sabogal genannten Zuloaga und Zubiaurre eine dem Costumbrismo nahestehende Genremalerei betrieb, die mit ihrem düsteren und schwerblütigen Realismus der Malerei des 19. Jahrhunderts verpflichtet war.

Die Malerei des Indigenismo in Peru nimmt eindeutig das ästhetische Zentrum der Zeitschrift ein, darauf verweist schon die Umschlaggestaltung. Wie so oft in der Kunstgeschichte, wurde der Begriff von denen, die ihn schufen, abwertend gemeint. Aber Sabogal kehrt dies ins Positive um: «Después nos aplicaron el mote de 'Indigenistas', pero con malicia y con advenediza inquina. [...] Pero sí, somos indigenistas en el justo significado de la palabra y más aún, indigenistas culturales pues buscamos nuestra identidad integral con nuestro suelo, su humanidad y nuestro

<sup>31</sup> Vgl. Estuardo Núñez: «José Carlos Mariátegui y la recepción del surrealismo en el Perú», in: *Revista de crítica literaria latinoamericana* 3/5 (1977; Lima), S. 57-66.

tiempo.»<sup>32</sup> Der Indigenismo bezeichnet eine künstlerische Bewegung, ohne aber im strengen Sinne einen Malstil zu verkörpern, ausschlaggebend ist der ideologische Standpunkt.

Die Vertreter des Indigenismo zeigen in *Amauta* das Leben der Provinz, Porträts von Indios in ihrer Regionaltracht, Flöte spielend, ihre Feste und Bräuche, bei Prozessionen, in Arbeits- und Marktszenen. Parallel zu dieser künstlerischen Aufwertung läuft die Beachtung und Aufarbeitung der Inkakultur und der noch lebendigen Volkskunst. Obwohl die meisten Künstler in der Hauptstadt lebten, wo auch die Zeitschrift erschien, blieb das städtische Leben von Lima oder die durch die Technik hervorgerufenen Veränderungen, die auch auf die Ästhetik Einfluß nehmen könnten, als Thema ausgeschlossen. In den ländlichen Darstellungen werden Zustände beschrieben, aber keine Widersprüche aufgezeigt.

Es gibt auch keine Diskussion darüber, an wen sich diese Kunst wenden möchte und auf welchem Wege sie es tut. Bedeutende private Galerien gab es damals in Peru nicht, und *Amauta* wurde nur von einem kleinen Kreis von hauptsächlich Intellektuellen und gebildeten Arbeitern gelesen. Das für Mexiko so entscheidende öffentliche Medium der Wandmalerei scheint in Peru nur geringe Entfaltungsmöglichkeiten vorgefunden zu haben. Rivera hatte in *Amauta* dazu geschrieben: «[...] cada muro de un edificio público, de una escuela, de cualquier lugar perteneciente a la colectividad en que sea posible ejecutar una pintura revolucionaria, será una posición estratégica ganada a la burguesía en la guerra que sostenemos» (Nr. 5, 1927, S. 8). Sabogal malte einige kleinere Wandbilder in Privatgebäuden, aber er und seine Mitstreiter erhielten keine bedeutenden staatlichen Aufträge. 1944 stellte er resigniert fest: «Si hasta hoy no tenemos oportunidad de expresarnos en grande, en la que llega al pueblo, no será porque no estemos aptos técnicamente, sino porque no se ha producido aún el clima necesario para esta expresión máxima de pintura.»<sup>33</sup> Die Einschätzung Sabogals, des Indigenismo und deren enger Verbindung mit *Amauta* und Mariátegui wird von der Kunstgeschichte zwiespältig gesehen. Von der einen Seite wird Sabogal euphorisch als «el más grande pintor peruano de este siglo»<sup>34</sup> gerühmt und zusammen mit Mariátegui und dem Dichter Vallejo in das olympische Triumvirat der peruanischen Erneuerung erhoben,<sup>35</sup> von anderer Seite aber wird ihm

<sup>32</sup> José Sabogal: «Palabras de contestación» (1943), zitiert nach: ders.: *Del arte en el Perú y otros ensayos*, Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1975, S. 109-113, hier S. 110-111.

<sup>33</sup> Zitiert nach Torres Bohl 1989 [vgl. Anm. 11]: 126.

<sup>34</sup> Jorge Falcón: «Constancia», in: *Hora del hombre* (1957; Lima), S. 3-4, hier S. 4.

<sup>35</sup> «Su fervor peruanista llevó a Sabogal hacia una posición representativa que ahora, en la inmortalidad, comparte con José Carlos Mariátegui y César Vallejo. Cada uno y los tres juntos simbolizan la

«un estrecho formulismo comarcano», «un imperfecto oficio» und «un total sometimiento al tema costumbrista» vorgeworfen, und Mariátegui habe, «de acuerdo con su generoso pensamiento», seine positive Einschätzung Sabogals «con disculpable optimismo» abgegeben.<sup>36</sup> Der Indigenismo sei insgesamt oberflächlich, monoton, folkloristisch, sei gekennzeichnet durch «un grosero primitivismo sin frescura ni inocencia».<sup>37</sup> Man konstatiert aber auch, daß es zu Beginn dieses Jahrhunderts so gut wie kein künstlerisches Leben in Peru gegeben habe. Mirko Lauer schreibt: «Los profesionales vivían prácticamente todos exiliados en los salones franceses».<sup>38</sup> Der Bewegung der Indigenistas kam so als Akt einer kulturellen Unabhängigkeitserklärung große Bedeutung zu: «La pintura contemporánea del Perú nace fresca, con doctrina, pero casi sin tradición.»<sup>39</sup> Für eine kurze Zeitspanne nahm sie eine dominierende und vorwärtsweisende Rolle ein: «Efímera, pero fructífera fue la vida del indigenismo en la pintura.»<sup>40</sup>

Die erneuernde Kraft des Indigenismo begann in den vierziger Jahren zu versiegen; Mirko Lauer spricht gar von der Tragödie des Indigenismo, «que pasó casi sin transiciones de la rebeldía vanguardista al oficialismo, primero en el sentido estatal, y luego en el sentido propiamente pictórico dentro del mercado».<sup>41</sup> Und so habe sich der Indigenismo vor allem in ein Glaubensbekenntnis der Mittelschicht verwandelt, das aus einem tiefliegenden Schuldgefühl hervorgegangen sei, mit der Realität nur wenig zu tun habe und auch nicht als revolutionäre Bewegung verstanden werden könne. Auf die Kunst bezogen, bedeutet das: «No podía serlo en cuanto se trató de una visión esencialmente bucólica, sin lugar para imágenes del conflicto y de la

---

afirmación del Perú, la toma de conciencia del Ser de Perú.» Luis E. Valcárcel: «José Sabogal», in: *Hora del hombre* (1957; Lima), S. 45-46, hier S. 46. Vgl. auch Falcón 1988 [vgl. Anm. 6]: 31.

<sup>36</sup> Juan E. Ríos: *La pintura contemporánea en el Perú*, Lima: Editorial Cultura Antártica, 1946, S. 38; Anerkennung findet Sabogal lediglich als Graphiker; darüber heißt es: «Son éstos de trazo vigoroso y de recia plenitud formal» (S. 42). Ähnlich urteilt auch Juan Acha: *Peru*, Washington, D.C.: Pan American Union, 1961, S. 8 (Art in Latin America Today).

<sup>37</sup> Ríos 1946: 39. Aufgrund von Mariáteguis Verbindung von Indigenismo und Sozialismus habe jener aber immerhin eine kämpferische Note erhalten, die gegenüber dem formelhaften Akademismus «significó una saludable antítesis» (S. 44).

<sup>38</sup> Mirko Lauer: «Artes visuales en el Perú (1920-1950)», in: Damián Bayón (Hrsg.): *Arte moderno en América Latina*, Madrid: Taurus Ediciones, 1985, S. 245-249, hier S. 245.

<sup>39</sup> Lauer 1985: 245.

<sup>40</sup> Juan Villacorta Paredes: *Pintores peruanos de la República*, Lima: Librería Studium, 1971, S. 43. Einer der ersten scharfen Kritiker des Indigenismo war schon 1939 der Poet César Moro (siehe Torres Bohl 1989 [vgl. Anm. 11]: 103).

<sup>41</sup> Mirko Lauer: *Introducción a la pintura peruana del siglo XX*, Lima: Mosca Azul Editores, 1976, S. 106. Ähnlich argumentiert auch Juan Manuel Ugarte Eléspuru: *Pintura y escultura en el Perú contemporáneo*, Lima: Editorial Universitaria; Peruarte, 1970, S. 32.

producción del trauma de la existencia y de la lucha por la supervivencia.»<sup>42</sup> Die indianische Welt werde nur gesehen, aber nicht nachempfunden, nicht gefühlt — genau das hatte Mariátegui in dem zitierten Artikel über Sabogal für diesen in Anspruch genommen, wobei er sich bewußt war, daß die indigenistische Kunst gleich der indigenistischen Literatur «no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio», denn: «Es todavía una literatura [=arte] de mestizos.»<sup>43</sup>

Ähnlich wie Lauer argumentieren auch andere Kritiker wie z. B. Edward Lucie-Smith: «Despite Sabogal's keen consciousness of his messianic role in Peruvian art and his success in instilling this consciousness into those who surrounded him, his connection with Indian cultures remained superficial. His pictures offer representations of Indian life without in any way participating in it.»<sup>44</sup> Besonders hart geht der (kürzlich verstorbene) argentinische Kritiker Damián Bayón, der fast als einziger mehrfach über lateinamerikanische Kunst als Ganzes geschrieben hat, mit Sabogal und *Amauta* ins Gericht. Mariátegui und seine Zeitschrift «asumen en arte una actitud casi reaccionaria. Involuntariamente diríamos. Desde lejos y sin comprender muy bien el alcance de los mejores movimientos europeos, Mariátegui se proclamaba enemigo del Futurismo, del Cubismo, del Dadaísmo. No hay duda de que esta actitud contribuyó a paralizar el arte peruano [...]»<sup>45</sup> Sabogal, dessen Indigenismo als Heilmittel gedient habe, sei ein mittelmäßiger Künstler: «Rara y peligrosa mezcla de pintoresquismo superficial que aprendió en España [...] y de 'mensaje' socio-racial a la mexicana: reivindicación de los tipos y el paisaje locales. La diferencia obvia es que Rivera y Orozco fueron grandes artistas que si bien tenían algo urgente que decir sabían también cómo decirlo.»<sup>46</sup>

Bayóns abschätzige Wertung zeigt die Vorurteile auf, die sich bis heute gehalten haben. Sicherlich hat Mariátegui Kunst weniger unter ästhetischen denn unter gesellschaftlichen Gesichtspunkten betrachtet und figurative Kunst der ungegenständlichen vorgezogen, ihn aber zum Feind der Moderne zu stempeln, hieße ihn als

<sup>42</sup> Mirko Lauer: «La pintura indigenista peruana: una visión de los años noventa», in: *Voces de ultramar: arte en América Latina: 1910-1960*, Ausstellungskatalog, Las Palmas de Gran Canaria; Madrid: Turner Libros, 1992, S. 73-79, hier S. 73.

<sup>43</sup> Mariátegui: *Siete ensayos* [...], S. 313 (vgl. Anm. 18).

<sup>44</sup> Edward Lucie-Smith: *Latin American Art of the 20th Century*, London: Thames and Hudson, 1993 (World of Art), S. 77.

<sup>45</sup> Damián Bayón: *Aventura plástica de Hispanoamérica: pintura, cinetismo, artes de la acción (1940-1972); con una puesta al día hasta 1987*, México: Fondo de Cultura Económica, <sup>2</sup>1991 (<sup>1</sup>1974). (Brevarios; 233), S. 36.

<sup>46</sup> Bayón 1991 (vgl. Anm. 45): 36.

Dogmatiker mißzuverstehen.<sup>47</sup> Er erkannte in den Ismen der Kunst den Ausdruck einer aus den Fugen geratenen Zeit, aber: «Aunque tengan todo el aire de cosas grotescas, se trata, en realidad, de cosas serias.»<sup>48</sup> Und Sabogal mit den mexikanischen Künstlern zu vergleichen, ohne die dortige Situation, die gänzlich anders war, zu berücksichtigen, wiederholt ein gängiges Klischee. Nicht nur hat Sabogal seine Art des Indigenismo nachweislich vor seinem Besuch 1922 in Mexiko begründet — er wurde dort lediglich bestätigt und angeregt —, es wäre auch die mexikanische Kunst ohne die Revolution undenkbar, die erst so unterschiedlichen Künstlern wie Rivera, Mérida und Leal (zu ergänzen wären Orozco, Siqueiros, Tamayo und viele mehr) die Gelegenheit bot, eine stilistisch wie thematisch heterogene, international einflußreiche Bewegung auszubilden. Aber ohne Sabogal und den Indigenismo wäre auch der zur Abstraktion tendierende, gleichwohl eher in seiner Formensprache die indianischen Wurzeln verarbeitende «Ancestralismo»<sup>49</sup> im südamerikanischen Raum seit den fünfziger Jahren nur unvollkommen erklärbar.

Fassen wir noch einmal zusammen: Eine latente Rückwärtsgewandtheit ist bei den Indigenistas nicht zu übersehen, die der revolutionären Rhetorik Mariáteguis und mancher Artikel in *Amauta* entgegenläuft. Viele Adepten des Indigenismus zeigten sich ästhetischen Neuerungen gegenüber unempfänglich. Aber Sabogal und sein Kreis haben den Blick auf das eigene Land und seine kulturellen Traditionen gelenkt und somit eine eigenständige nationale moderne Kunst begründen helfen. Vor allem wurde erstmals der bisher ausgeschlossene, idealisierte oder romantisierte Indio ins Zentrum der Darstellung gerückt. Gleichwohl das Regionale und Autochthone also im Vordergrund stand, bildete der Indigenismo innerhalb von *Amauta* nur (den allerdings größeren) Teil eines Ganzen, das kosmopolitisch ausgerichtet war.

<sup>47</sup> In einem Interview von 1923 hatte Mariátegui auf die Frage nach seinen bevorzugten Künstlern außer Renaissance-Malern Dégas, Cézanne, Matisse und Franz Marc genannt. José Carlos Mariátegui: «Instantáneas», in: ders.: *La novela y la vida ...* (vgl. Anm. 7), S. 138-142, hier S. 140-141.

<sup>48</sup> José Carlos Mariátegui: «El expresionismo y el dadaismo» (1924), zitiert nach ders.: *El artista y la época* [vgl. Anmerkung 1], 1959, S. 69.

<sup>49</sup> Eine ausgezeichnete Analyse über diese Kunstströmung in Peru und Ekuador (sowie auch eine kurze und prägnante Charakterisierung des Indigenismo) gibt Isabel Rith-Magni: *Ancestralismo: kulturelle Identitätssuche in der lateinamerikanischen Kunst des 20. Jahrhunderts*, München: Eberhard, 1994 (Schriften zu Lateinamerika; 6). Vgl. hierzu meine Rezension in *Tranvía* 36 (März 1995; Berlin), S. 58-59.



Umschlag der Nummer 5 der Zeitschrift *Amauta* vom Januar 1927  
(Entwurf von José Sabogal)

## **Anschriften der Mitarbeiter**

Dr. Raúl Fornet-Betancourt, Missionswissenschaftliches Institut Missio e. V.,  
Goethestraße 43, Postfach 11 10, D-52012 Aachen.

Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug, Freie Universität Berlin, Fachbereich Philosophie und  
Sozialwissenschaften I, Institut für Philosophie (WE 1), Habelschwerdter Allee 30,  
D-14195 Berlin.

Prof. Dr. Hans-Joachim König, Katholische Universität Eichstätt, Geschichts- und  
Gesellschaftswissenschaftliche Fakultät, Lehrstuhl für Geschichte Lateinamerikas,  
Universitätsallee 1, D-85072 Eichstätt.

Dr. José Morales Saravia, Bartningallee 22, D-10557 Berlin.

Ulrich Mücke M. A., Zimmerstraße 38, D-22085 Hamburg.

Dr. Horst Nitschack, Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD),  
Universidad Metropolitana de la Educación, Departamento de Alemán, J. E.  
Concha 504 Ñuñoa, Santiago, Chile.

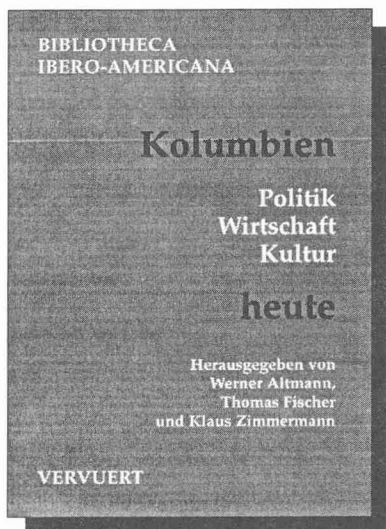
Michael Nungesser M. A., Hohenzollerndamm 14, D-10717 Berlin.

Dr. Eleonore von Oertzen, Jacobsstraße 13, D-30449 Hannover.

Prof. Dr. Harald Wentzlaff-Eggebert, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Institut für  
Romanistik, Botzstraße 5, D-07743 Jena.







Werner Altmann, Thomas Fischer,  
Klaus Zimmermann (Hrsg.)

## **Kolumbien heute**

**Politik, Wirtschaft, Kultur**

(Bibliotheca Ibero-Americana, 62)  
1997, 620 S., DM 68,- sfr 68,- öS 496,-  
ISBN 3-89354-562-X

Der vorliegende  
Sammelband  
bietet erstmals

in deutscher Sprache ein umfassendes und aktuelles Gesamtbild Kolumbiens im 20. Jahrhundert. Deutsche Kolumbienspezialisten und kolumbianische Wissenschaftler geben einen fundierten Einblick in Geographie, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur dieses faszinierenden, in Deutschland aber wenig oder nur unter negativen Stereotypen bekannten Landes.

Der erste Teil enthält grundlegende Informationen zum Naturraum, zur Bevölkerungsentwicklung, zum Verstädterungsprozeß, zu den Indianerkulturen und der Schwarzenbewegung. Im zweiten Teil werden staatliche und politische Aspekte analysiert: die historische Entwicklung, Beziehungen nach außen und Volksbewegungen im Inneren, die Guerilla, die neue Verfassung und die Menschenrechtssituation. Der dritte Teil befaßt sich mit wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Aspekten: mit der Industrialisierung, dem neoliberalen Wirtschaftsmodell, der *violencia*, dem Drogenhandel, der Situation der Frau sowie der Rolle der katholischen Kirche. Der vierte und abschließende Teil widmet sich der Kunst und Kultur: der Situation der spanischen Sprache, den Indianersprachen, dem Roman, dem Theater und der Lyrik sowie der Malerei und Architektur, dem Bildungswesen und den Massenmedien.

Es ist ein besonderes Anliegen des Bandes, neben einer kritischen Aufarbeitung der innenpolitischen und sozioökonomischen Probleme und Schwierigkeiten die besonderen kulturellen Leistungen und Errungenschaften dieses Entwicklungslandes mit seiner langen und traditionsreichen Vergangenheit und Gegenwart zu würdigen.





*Der Geburtstag von José Carlos Mariátegui jährte sich 1994 zum 100. Mal. Aus diesem Anlaß wurden Wirkung und Rezeption des peruanischen Marxisten, Kulturtheoretikers und Politikers auf einem wissenschaftlichen Symposium im Ibero-Amerikanischen Institut Berlin gewürdigt. Der vorliegende Band enthält die bearbeiteten Versionen der dort gehaltenen Vorträge.*

*Die Beiträge befassen sich unter anderem mit der Frage nationaler Identitätsbildung und Mariáteguis Auseinandersetzung mit der damals herrschenden Auffassung von Nation, mit seiner produktiven Rezeption von Nietzsche und Spengler und seiner Interpretation des Begriffs der Modernisierung, der Aufwertung des Religiösen sowie der Transformation des Marxismus im latein-amerikanischen Kontext. Mariáteguis Buch „Defensa del marxismo“ wird in den Diskussionszusammenhang der zwanziger Jahre gestellt (Sorel, Hendrik de Man, Croce, Gramsci). Am Beispiel der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Amauta“ werden der Avantgarde-Begriff des Peruaners thematisiert und die Rolle der bildenden Kunst in seinem Werk untersucht. Geschichtliche, soziologische, philosophische, literaturwissenschaftliche und kunstgeschichtliche Perspektiven tragen der Vielfalt, Reichweite und Wirkung von Mariáteguis Werk Rechnung.*

*Beiträge von:*

*Raúl Fornet-Betancourt, Wolfgang Fritz Haug,  
Hans-Joachim König, Ulrich Mücke, Horst Nitschack,  
Michael Nungesser, Eleonore von Oertzen und  
Harald Wentzlaff-Eggebert*